This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

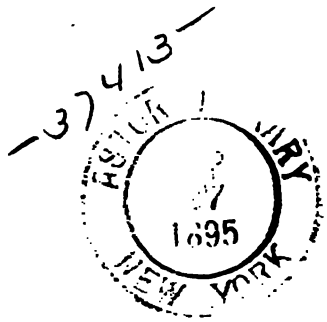
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

[redacted]



Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zehnter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

11475

sämmtliche Werke.

1833 – 1850.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1861.

v 9

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band ist diese Gesammtausgabe geschlossen. Die beiden Abtheilungen, in welche sie zerfällt, unterscheiden sich nun bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt. Von dieser Folge macht auch der vorliegende letzte Band der ersten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber steht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiste in der letzteren Enthaltene, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieser Band umfaßt. Dieses parallelen Verhältnisses halber hatte ich anfangs beabsichtigt, den Stoff desselben mittelst eines weiteren (fünften) Bandes der zweiten Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte. Bei näherer Ueberlegung aber schien es mir doch passender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeschlossener und in besonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn sich an sie noch anderes aus dem handschriftlichen Nachlaß anschloß, dessen Auswahl der Verfasser den Herausgebern anheimgestellt hatte. Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung

befindliche Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, die jüngſte von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch ſeiner naturphiloſophiſchen Anſichten.

Bei der Wahl deſſen, was aus den Münchner Manuſcripten noch mitzutheilen ſey, beſtimmte mich theils die Rückſicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden ſollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während ſeiner Wirkſamkeit an der Univerſität München gewiſſe Entwicklungen neben dem Syſtem ſelbſt und als vorbereitend auf dieſes immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darſtellung des Ganges der Philoſophie von Carteſius an und die des philoſophiſchen Empirismus. Beide finden ſich ſchon im älteſten Münchner Manuſcript, dem über das Syſtem der Weltalter vom Jahr 1827, das außer dieſen beiden Beſtandtheilen noch einen dritten, rein wiſſenſchaftlichen oder ſyſtematiſchen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder deſſen, was nachher den allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darſtellung des Syſtems ſelbſt und wurden entweder in Verbindung mit dieſem oder auch für ſich (der philoſophiſche Empirismus als Einleitung in die Philoſophie) vorgetragen. Dieſem propädeutiſchen Zweck gemäß ſind ſie daher auch zu beurtheilen. Es war alſo z. B. nicht Schellings Abſicht, eine Geſchichte der neueren Philoſophie ex professo zu geben, ſondern nur eine Charakteriſtik der Haupt-Syſteme und zwar eine ſolche, welche die Principien des vorzutragenden Syſtems als Reſultat der Entwicklung ſeit Carteſius erſcheinen ließen[1]. Ebenſo hatte ihm die Entwicklung deſſen, was er den philoſophiſchen Empirismus nannte, nur vorwiſſenſchaftliche Bedeutung, er betrachtete ſie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Syſtems führen, und wodurch dieſem namentlich das Verſtändniß der

[1] Man vergl. die Aeußerung hierüber 2. Abth., Band III, S. 16.

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Syſtems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieſer Beziehung ſelbſt in der Darſtellung der rein rationalen Philoſophie bemerkt, wo er auf die Methode dieſes Vortrags, der „von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren“ fortgehe, hindeutet [1]. Für den Leſer, der das Syſtem ſelbſt bereits kennt, erſcheint dieſe vom Empiriſchen (im philoſophiſchen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe deſſelben.

Das anthropologiſche Schema S. 287 ff. ſchreibt ſich zwar nicht aus öffentlichen Vorleſungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Verſehen im vorigen Band übergangen worden und iſt hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem poetiſchen Anhang in dieſem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetiſchen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelſchen Muſenalmanach) erſchienen ſind, theils ſolche, die, beſonders ihres zugleich philoſophiſchen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es ſich mit der metriſchen Ueberſetzung von Dantes Paradiſo II. Dieſe hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken — doch nur in Folge einer Muthmaßung — in dieſelben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen iſt ſie von Schelling, der ſie Schlegeln in Abſchrift mitgetheilt hatte, worauf dieſer, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Verſuch einer eignen Ueberſetzung des gleichen Geſangs unternahm, der aber unvollſtändig blieb. Schelling beſſerte ſpäter noch einiges an ſeiner Ueberſetzung, ſo gleich die erſte Zeile, welche vorher hieß: „Ihr, die auf leichtem Kahne ſchwebend zoget“; hinwiederum ſcheint

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm überſandten Abſchrift der Schellingſchen Ueberſetzung geändert zu haben; z. B. für Dimenſion ſetzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs-Gründe. Ebenſo iſt nach brieflichen Zeugniſſen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) — übrigens nicht ohne Reſervirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) — abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingſchen Urſprungs.

Da die Edition dieſer Werke nunmehr zu Ende gebracht iſt, ſo führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieſer Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders Hermann bei der Herausgabe des zuerſt erſchienenen erſten Bands der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denſelben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden iſt. 1) Hat mein Schwager, Herr Profeſſor Waitz in Göttingen, die zweite Correktur ſämmtlicher Bände beſorgt, 2) iſt durch meinen Vetter, Hrn. Oberconſiſtorialrath Müller in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchſicht geſchehen, beßgleichen durch Hrn. Rektor Köſtlin in Nürtingen von einer kleineren Anzahl beſonders ſchwieriger Druckbogen. Endlich 3) iſt mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich v. Zech in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unſeres Vaters gemachte Reinſchrift mehrerer Abſchnitte aus den Manuſcripten deſſelben von beſonderem Nutzen geweſen.

Ich ſchließe dieſes Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchſtaben, welche Schelling an das Ende ſeiner Manuſcripte zu ſetzen pflegte: Θ . Σ . (Θεὸς σῶσον), zu deutſch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

	Seite
1) Zur Geſchichte der neueren Philoſophie. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	1
2) Vorrede zu einer philoſophiſchen Schrift des Hrn. Victor Couſin	201
3) Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	225
4) Anthropologiſches Schema. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	287
5) Worte zum Andenken des Freiherrn von Moll und Sylveſtre de Sacys	295
6) Darſtellung des Naturproceſſes. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	301
7) Vorwort zu H. Steffens nachgelaſſenen Schriften	391
8) Vorbemerkungen zu der Frage über den Urſprung der Sprache. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	419
9) Epigrammata. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	427
10) Gedichte und metriſche Ueberſetzungen. (Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß)	429

Zur Geſchichte der neueren Philoſophie.

Münchener Vorleſungen.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Es gibt verſchiedene Gründe, aus denen man, wenigſtens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philoſophie ſelbſt, auch einen Rückblick auf die früheren Syſteme zweckmäßig finden kann. Auch die Wiſſenſchaft iſt ein Werk der Zeit und in einer ſtetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der ſich im Stande glaubt, ſie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von ſelbſt geneigt ſeyn, ſein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf dieſe Art deutlich zu machen, von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillſtandes er die Wiſſenſchaft aufnehmen, und nach welchem nächſten Ziel er ſie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an ſeinen eignen Forſchungen höher ſpannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchſte Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philoſophie lernt auf dieſe Weiſe, wenn auch bloß hiſtoriſch, vorläufig ſchon die Gegenſtände kennen, um die es zu thun iſt und welche vorzugsweiſe die Geiſter der letzten Jahrhunderte beſchäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit ſchätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig iſt, auch den Irrthum zu kennen, ſo iſt eine ſolche Darſtellung wohl die beſte und ſanfteſte Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden ſoll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieſer Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Anſichten in einzelnen Materien, ſondern eine Veränderung im Begriff der Philoſophie ſelbſt gilt. Hier wird es dann erwünſcht ſeyn, wenn dieſer Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an ſich oder urſprünglich hat, zugleich als das natürliche geſchichtliche Reſultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in ſeiner bloßen Allgemeinheit, ſondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade dieſer Zeit erſcheint.

Carteſius.

Die Geſchichte der neueuropäiſchen Philoſophie wird gerechnet vom Umſturz der Scholaſtik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Carteſius (Réné Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philoſophie, revolutionär im Geiſte ſeiner Nation, begann damit, allen Zuſammenhang mit der früheren Philoſophie abzubrechen, über alles, was in dieſer Wiſſenſchaft vor ihm geleiſtet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und dieſe ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philoſophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer ſolchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philoſophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechiſche Philoſophie faſt ſchon mit ihren erſten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wiſſenſchaft ſelbſt vortheilhaft ſeyn; ſie zog ſich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die ſie in dem Alterthum ſo wie in dem Mittelalter ſchon erhalten, faſt auf ein einziges Problem zurück, das nun durch ſucceſſive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfaſſenden Aufgabe der neueren Philoſophie ſich erweitert hat. Es iſt beinah die erſte ſich von ſelbſt darbietende Definition der Philoſophie, wenn man ſagt, ſie ſey die ſchlechterdings von vorn anfangende Wiſſenſchaft. Es mußte alſo ſchon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philoſophie und als von ihr bewieſen vorausſetzte. Der griechiſche Thales ſoll ſo gefragt haben: Was das Erſte und in der ganzen Natur der Dinge Aelteſte ſey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Carteſius aber fragt nur: Was iſt das für mich Erſte, und

darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich ſelbſt, und auch Ich ſelbſt höchſtens in Anſehung des Seyns. An dieſes erſte, unmittelbar Gewiſſe, ſollte ſich ihm dann erſt alles andere Gewiſſe anknüpfen, alles nur wahr ſeyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewiſſen zuſammenhängt. Nun iſt aber offenbar der Satz: Ich bin, höchſtens Ausgangspunkt für mich — und nur für mich; der Zuſammenhang, der durch das Anknüpfen an dieſen Satz oder an das unmittelbare Bewußtſeyn des eignen Seyns entſteht, kann alſo immer nur ein ſubjektiv logiſcher ſeyn, d. h. ich kann immer nur ſchließen: ſo gewiß Ich bin, ſo gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C u. ſ. w. ſeyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter ſich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie ſie mit dem Ich bin ſelbſt zuſammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philoſophie bringt es alſo hier nicht weiter als zu einer bloß ſubjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Exiſtenz (die allein eigentlich zweifelhaft iſt), ſondern nur über die Exiſtenz alles deſſen, was außer dem Subjekt iſt. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Carteſius im einzelnen zu beſchreiben, ſo macht er ſich zum Grundſatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht ſicher zu gehen, und ganz gewiß zu ſeyn, ſich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für falſch zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieſer Maxime wurde beſonders von den Theologen heftig opponirt; ſie meinten, auf die Weiſe ſey Carteſius ein temporärer Atheiſt; wenn einer ſtürbe, eh' er die gehoffte Demonſtration vom Daſeyn Gottes geſchrieben oder gefunden, würde er als Atheiſt ſterben; auf die Art werde wenigſtens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böſes thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn iſt doch eigentlich nur der, daß man in der Philoſophie nichts für wahr annehmen ſoll, eh' man es in ſeinem Zuſammenhang erkannt. Indem ich die Philoſophie anfange, weiß ich philoſophiſch eigentlich noch nichts. Dieß verſteht ſich von ſelbſt; dagegen iſt jene Maxime weniger zu billigen, wenn ſie darauf hinführt, nur das mir unmittelbar Gewiſſe, alſo, da nur Ich ſelbſt mir unmittelbar gewiß bin, nur

mich ſelbſt als Fundament erkennen zu wollen, denn dieſes ſogenannte unmittelbar Gewiſſe, mein eignes Seyn, iſt mir in der That ebenſo unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falſch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verſtehe ich den Zweifel an den Dingen recht, ſo habe ich ebenſowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Carteſius, der ſich zunächſt nur auf die ſinnlich erkannten Dinge erſtreckt, kann ſich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muß ich ſie ihnen doch zugeſtehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur ſeyn, daß ich dieſe ſinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu ſeyn glauben kann, in welchem das Original-, das von ſich ſelbſt Seyende iſt: denn ihr Seyn iſt kein originales, wir ſehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und inſofern zweifelhafter Realität iſt, inſofern kann man ſagen, ſie ſeyen an ſich ſelbſt von zweifelhaftem Daſeyn, oder es ſey ihre Natur, zwiſchen Seyn und Nichtſeyn zu ſchweben. Eben dieſes zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demſelben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich alſo auch an mir ſelbſt zweifeln. Indeß der Zweifel des Carteſius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die ſpeculative Bedeutung, die wir ihm ſo eben gegeben; der Grund ſeines Zweifels iſt ein bloß empiriſcher, wie er ſelbſt ſagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuſcht, weil er manche male ſich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm ſey, wovon ſich nachher das Gegentheil befunden; ja ſetzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängſt abgenommen worden — in dieſem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß ſolche Perſonen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die ſie einmal gehabt haben, und kein Beiſpiel vorhanden iſt von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die ſie niemals gehabt. Durch dieſe letzte Erfahrung glaubt er ſich jedoch noch insbeſondere berechtigt, auch an der Exiſtenz ſeines eignen Körpers zu zweifeln.

Von hier geht er dann fort auf die nicht aus den Sinnen geſchöpften, alſo mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgeſtatteten Erkenntniſſe, namentlich die mathematiſchen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den ſeltſamſten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieſer Gegenſtände und ihren Vorausſetzungen ſelbſt, ſondern von etwas Aeußerem hergenommen iſt. Nämlich, ſo erklärt er ſich, obgleich ich ſo gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, ſo iſt doch meiner Seele die Meinung — ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder ſogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich ſey und wiſſe, deſſen Geſchöpf ſey. Nun hätte dieſer, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über dieſe Dinge mich täuſchte, welche mir übrigens als die klarſten erſcheinen. Als ob man nicht weit mehr Urſache hätte, an einem ſolchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man dieſen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Intereſſe anzugeben wiſſen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuſchen. Das wahre Verhältniß, in dem ſich die Philoſophie in ihrem Anfang gegen alles, und alſo auch gegen die mathematiſchen Wahrheiten befindet, iſt, nicht ſie zu bezweifeln (denn wie käme ſie nur überhaupt dazu, ſie jetzt ſchon zum Gegenſtand ihres Denkens zu machen?), ſondern ſie einfach dahingeſtellt ſeyn zu laſſen, bis ſie im Verlauf ihrer ſchlechthin von vorn anfangenden Unterſuchung von ſelbſt auf die Vorausſetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt [1].

Nachdem nun Carteſius auf dieſe nicht eben ſehr tiefe Weiſe an allem ihm vors Bewußtſeyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben ſchien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 270. D. H.

Er ſelbſt, welcher ſo zweifelte, nicht ſofern er aus Kopf, Händen, Füßen und andern körperlichen Gliedmaßen beſtand — denn an der Realität von dieſen hatte er bereits gezweifelt —, ſondern nur inwiefern er zweifelte, d. h. inwiefern er dachte. Indem er nun dieſes genau unterſuchte, meinte er zu finden, daß er an dieſem, nämlich an Sich ſelbſt, ſofern er dachte, aus keinem der Gründe zu zweifeln vermöge, die ihn an den andern Dingen zu zweifeln bewogen. Denn, ſagt er, ich mag nun wachen oder träumen, ſo denke ich doch und bin, und ſollte ich mich in Anſehung alles anderen geirrt haben, ſo war ich doch, denn ich irrte, eram quia errabam, und der Urheber der Natur mag noch ſo kunſtvoll angenommen werden, ſo kann er mich doch in dieſer Hinſicht nicht täuſchen, denn um getäuſcht zu werden, muß ich ſeyn. Ja, je mehr Gründe des Zweifels vorgebracht werden, deſto mehr Gründe erlange ich, die mich von meiner Exiſtenz überzeugen, denn je öfter ich zweifle, deſto öfter bewähre ich meine Exiſtenz — alſo, daß, wie ich mich auch wende, ich immerhin genöthigt bin in die Worte auszubrechen: Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich!

Dieß iſt alſo das berühmte Cogito ergo sum des Carteſius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichſam der Grundton der neueren Philoſophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philoſophie in den Umkreis des Subjektiven und der Thatſache des bloß ſubjektiven Bewußtſeyns gebannt war. Höher genommen aber lag in dem Cogito ergo sum oder in dem Entſchluß, vorerſt alles für zweifelhaft zu halten, bis es mit jenem allein unmittelbar Gewiſſen auf irgend eine Weiſe in Verbindung gebracht ſey — in dieſem Entſchluß lag die entſchiedenſte Losreißung von aller Autorität, damit war die Freiheit der Philoſophie errungen, die ſie von dieſem Augenblick an nicht wieder verlieren konnte [1].

[1] Eine ſpecielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, daß dieſer Anfang der völlig freien Philoſophie allem Anſehen nach in Bayern gemacht, hier alſo der Grund der neueren Philoſophie gelegt worden. Carteſius war, wie er ſelbſt in ſeiner Abhandlung de Methodo ſagt, die ich bei dieſer Gelegenheit als eine treffliche Uebung jedem empfehlen will, nach Deutſchland gekommen, um den Anfang des dreißigjährigen Kriegs zu ſehen; er hatte unter Maximilian I. der

Es ist klar genug, wie Carteſius auf dieſes Cogito ergo sum geführt wurde. Sein Hauptzweifel war, wie man ſich von irgend einer Exiſtenz überzeugen könne. Dieſer Zweifel ſchien ihm in Anſehung der äußeren Dinge unüberwindlich. Wir ſtellen äußere Dinge vor — dieß wird nicht geleugnet, und wir ſind ſogar genöthigt ſie uns vorzuſtellen — aber ob die Dinge, die wir uns vorſtellen, und wie wir ſie uns vorſtellen, auch *ſind*, nämlich *außer uns*, unabhängig von uns ſo ſind, dieß iſt die Frage, auf die es keine unmittelbare Antwort gibt. Carteſius wollte alſo einen Punkt finden, wo Denken oder Vorſtellen (denn Er unterſcheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zuſammenfallen — und dieſen glaubte er durch ſein Cogito ergo sum gefunden, und da ſich aller Zweifel ſeiner Meinung nach nur auf die Exiſtenz bezieht, ſo glaubte er mit dieſem Satz auch *allen* Zweifel überwunden. Im Cogito ergo sum glaubte Carteſius Denken und Seyn als **unmittelbar** identiſch erkannt zu haben. Denn er leugnet in ſpäteren Erklärungen aufs beſtimmteſte, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) gemeint ſey. Zu einem vollſtändigen Schluß würde allerdings ein Oberſatz gehören, der ſo lautete: Omne, quod cogitat, est — der Unterſatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußſatz: Ergo sum. So kann es freilich Carteſius nicht gemeint haben; denn damit würde der Satz: Ich bin, zu einem durch einen allgemeinen Satz vermittelten; in dieſer ſyllogiſtiſchen Form wäre die unmittelbare Gewißheit verloren. Die Meinung des Carteſius iſt alſo, das Sum ſey in dem Cogito eingeſchloſſen,

Schlacht am weißen Berg und der Einnahme von Prag beigewohnt, wo er ſich jedoch vorzüglich nur nach Tycho de Brahe und ſeinem Nachlaß erkundigte. Im Jahr 1619, da er von der Krönung Ferdinands II. aus Frankfurt ins Lager zurückkehrte, hatte er ſein Winterquartier in einem Ort an der bayeriſchen Grenze, wo er, wie er ſagt, niemand fand, mit dem er ſich gern unterhalten hätte, und dort faßte er (23 Jahre alt) die erſten Ideen ſeiner Philoſophie, die er jedoch viel ſpäter bekannt machte. Wie Carteſius in Bayern zu philoſophiren angefangen, ſo fand er ſpäter an der pfälziſchen Princeß Eliſabeth, Tochter des unglücklichen Churfürſten von der Pfalz, Karl Friedrich, des ſogenannten Winterkönigs, eine große und ihm treu anhängliche Verehrerin, wie es ſpäterhin wieder ein Fürſt aus dem pfälziſchen Hauſe war, der Spinozas Beſchützer ward.

in ihm ſchon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hiera
folgt denn, daß das cogito eigentlich ſo viel ſagt als: cogitans su
(wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und n
eine Zuſammenziehung von Prädicat und Copula iſt, z. B. lego he
nichts anderes als sum legens, ich bin leſend oder ein Leſender). Die
Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wi
ich nichts als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wi
Denken die Subſtanz meines Seyns. Denn Carteſius ſpricht jen
Ich denke, ſelbſt nur aus, indem er denkt oder zweifelt, im actu fei
Zweifels. Das Denken iſt alſo nur eine Beſtimmung oder eine
und Weiſe des Seyns, ja das cogitans hat ſogar nur die Bedeutun
ich bin im Zuſtande des Denkens. Der Zuſtand des eigentlic
Denkens iſt bekanntlich für die meiſten Menſchen ein höchſt ſelten
vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem ſie gewöhnlich ſob
als möglich herauszutreten ſuchen. Bekannt iſt das Schillerſche:
ſchon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Carte
braucht, wie ſchon bemerkt, das Wort denken in einem ſehr allgemei
Sinn, wo es z. B. auch das ſinnliche Gewahrwerden oder Wahrneh
bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zuſtande des ſinnli
Wahrnehmens. Wollte man ſagen, ſelbſt im Schlafe höre es nicht
denn ich träume wenigſtens, ſo bleibt immer die Ohnmacht, in der
zwar nicht ausſpreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Berl
des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausſpreche, und doch
ſtreitig bin. Das in dem cogito begriffene sum heißt alſo nur: s
qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieſer beſtimmten Art
Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art
ſeyn iſt als z. B. die des Körpers, deſſen Art zu ſeyn darin beſt
daß er den Raum erfüllt, d. h. von dieſem Raum, den er einnim
jeden andern Körper ausſchließt. Das in dem cogito eingeſchloſſene s
hat alſo nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, ſondern
die Bedeutung eines „Ich bin auf gewiſſe Weiſe", nämlich
als denkend, in dieſer Art zu ſeyn, welche man denken nennt. D
kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten ſeyn: Ich bin unbedin

Weiſe, ſondern nur: Ich bin auf gewiſſe Weiſe. Von den Dingen kann man aber, wie ſchon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß ſie unbedingt *ſind*; daß ſie aber auf *gewiſſe* Weiſe ſind, dieß läßt ſich auf dieſelbe Weiſe herausbringen, wie Carteſius ſein Sum herausbringt. Es iſt ebenſo richtig zu ſchließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, alſo ſind ſie, oder wenigſtens: alſo ſind ſie *nicht gar nicht*. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weiſe iſt, kann ich auch *nicht* zweifeln. Aus meinem Zweifel ſelbſt an der Realität der Dinge folgt alſo, — zwar nicht, daß ſie unzweifelhaft oder unbedingt ſind, aber doch, daß ſie auf gewiſſe Weiſe ſind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewiſſe Weiſe bin. Alles aber, was nur auf gewiſſe Weiſe iſt, iſt ſchon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empiriſchen und ſubjektiven, ſondern des objektiven und philoſophiſchen Zweifels iſt alſo das Seyn, das ich mir ſelbſt zuſchreibe, ſo zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuſchreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und ſogar das Ich *denke* ſelbſt in Zweifel ziehen — wenigſtens in der Bedeutung, die es unſtreitig bei Carteſius hat. Dieſem Ausſpruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieſes Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem *dieſes* jenes Erſte als mit ſich identiſch erkennt, ſage ich: Ich denke. Das Ich denke iſt alſo ſeiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entſteht nur durch die Reflexion, welche ſich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von ſtatten geht, wie ich denn ſogar in der Regel denke, ohne mir zu ſagen, *daß* ich denke, ohne dieſes Denken ſelbſt wieder zu denken, ja das wahre Denken muß ſogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt ſeyn, oder es wird um ſo wahrer denken, je weniger von dem Subjekt ſich in es einmiſcht. Da es alſo zweierlei iſt, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit ſich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, ſo könnte ja dieſes in jener

vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken ſ
zuſchreibt, eben darin könnte es ſich täuſchen, und das Ich denke kön
nicht mehr auf ſich haben als der Ausdruck, deſſen ich mich ja eben
wohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich re
denn es iſt doch nicht eigentlich das denkende Weſen, das geht oder
reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, iſt das reine Faktu
gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung ſage: Ich träumte, und:
träumte mir. Die Gewißheit, welche Carteſius dem cogito ergo s
zuſchreibt, hält alſo ſelbſt das Denken nicht aus; wenn es eine Gew
heit iſt, ſo iſt es eine blinde und gedankenloſe. An dieſe Gewiß
indeß knüpft Carteſius alles andere an. Sein Princip iſt: Alles, w
ebenſo klar und beſtimmt eingeſehen wird wie das Ich bin, muß a
wahr ſeyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur ſo viel heiß
Alles was mit jener blinden, empiriſchen Gewißheit, die ich von mein
eignen Seyn habe, zuſammenhängt, oder was implicite mit dem
bin geſetzt iſt, oder ſich erweiſen läßt als zur Vollſtändigkeit dieſer V
ſtellung gehörig, muß ich als ebenſo wahr annehmen wie dieſes ſe
(weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig
mir ſo ſey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebe
gut beſtehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z.
meinen Körper und die andern auf ihn ſcheinbar einfließenden Din
mir vorzuſtellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen w
muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als
dieſer Nothwendigkeit der Vorſtellung alles andern; auch kann es n
wenn ich mir ſelbſt der Mittelpunkt alles Wiſſens bin, völlig gle
gültig ſeyn, ob das, was ich mir vorzuſtellen genöthigt bin, unabhän
von dieſer Vorſtellung da iſt oder nicht, wie es, um Descartes eig
Beiſpiel zu brauchen, für den Träumenden, ſolang er träumt, vö
gleichgültig iſt.

Carteſius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge
begreifen, ſondern nur darum zu wiſſen, daß ſie ſeyen (das Wenig
was man von den Dingen wiſſen kann), wurde durch ſeinen Vorg
Urſache, daß dieſe Frage: ob unſeren Vorſtellungen von den äußern Din

in der That etwas entſpreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philoſophie betrachtet wurde. Es hätte dem Carteſius ganz nahe gelegen, ſchon zum völligen Idealismus fortzugehen, d. h. zu dem Syſtem, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, ſondern nur in unſern, wenn gleich nothwendigen Vorſtellungen exiſtiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Conſequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff ſeine Zuflucht. Weil die Vorſtellungen keine Bürgſchaft in ſich ſelbſt, ſo bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit ſeiner Vorſtellungen von Außendingen — hier ſucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (μετάβασις) — dieſen Bürgen findet er in Gott, deſſen Daſeyn aber dann vorher bewieſen ſeyn muß. Dieß bewerkſtelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es iſt in mir der Begriff eines allervollkommenſten Weſens. (Dieß wird als empiriſche Thatſache vorausgeſetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empiriſches Faktum iſt). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommenſten Weſens — nicht, wie man ſpäterhin ſagte, der Begriff der Exiſtenz überhaupt, denn ſo ungeſchickt, wie Kant dieſen Beweis vorſtellt, pflegte Carteſius, dem man innerhalb ſeiner Grenzen den ganzen Scharfſinn und die geiſtreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit ſeiner Nation zuerkennen muß, nicht zu ſchließen, der wohl wußte, daß Exiſtenz überhaupt etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges iſt — es gehört zum Begriff des vollkommenſten Weſens auch der Begriff der nothwendigen Exiſtenz. Sowie ich alſo Gott nur denke, muß ich auch einſehen, daß er exiſtirt. Dieß iſt alſo der unter dem Namen des ontologiſchen bekannte Erweis des Daſeyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommenſten Weſens wird dann weiter geſchloſſen, das allervollkommenſte Weſen würde dieſes nicht ſeyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigſte wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphyſiſcher genommen ſchien, zu moraliſchen Eigenſchaften), einem ſolchen alſo müßte es auch unmöglich ſeyn, uns zu täuſchen 1) in Anſehung der mathematiſchen Wahrheiten — (ſonderbar, daß Carteſius immer nur dieſe und nicht auch die allgemeinen Begriffe, ſo wie die Geſetze des Denkens, Urtheilens

und Schließens bezweifelt), 2) ebenſo unmöglich (da nur Gott dieſe Täuſchung bewirken könnte) in Anſehung der ſinnlichen Dinge. Hier wird daher nun Gott, nachdem ein ganz anderes principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das wahre Erkenntnißprincip, d. h. als das, was aller Erkenntniß erſt Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Carteſius, den Franzoſen Mallebranche, ſo wenig gewirkt, daß er dieſem Argument höchſtens Wahrſcheinlichkeit zugeſteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es ſonſt gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorſtellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigſten ſeyn muß, und weßwegen ich von der Philoſophie des Carteſius vorzüglich einen Begriff zu geben geſucht habe, iſt eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte ontologiſche Argument. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philoſophie behauptete, als durch die Aufſtellung des ontologiſchen Beweiſes iſt Carteſius für die ganze Folge der neueren Philoſophie beſtimmend geworden. Man kann ſagen: die Philoſophie iſt noch jetzt damit beſchäftigt, die Mißverſtändniſſe, zu denen dieſes Argument Veranlaſſung gab, zu entwirren und auseinanderzuſetzen. Merkwürdig iſt dieſes Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweiſen, mit denen die Exiſtenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphyſik bewieſen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan ſtand. Es iſt wohl zu bemerken, daß dieſes Argument von den Scholaſtikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich ſchon Anſelm von Canterbury ein ähnliches aufgeſtellt hatte, ſo widerſprach ihm doch Thomas von Aquin aufs beſtimmteſte. Vorzüglich wurde der ſogenannte ontologiſche Beweis auch Gegenſtand der Kantſchen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer ſeiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptſächlichſte Einwurf gegen den Carteſianiſchen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der ſchon erwähnten unrichtigen Vorſtellung, als laute das Argument ſo: Ich finde in mir die Idee des vollkommenſten Weſens, nun iſt aber die Exiſtenz ſelbſt eine Vollkommenheit, alſo iſt in der Idee des vollkommenſten Weſens von ſelbſt auch

die Exiſtenz enthalten. Hier wird dann der Unterſatz des Schluſſes geleugnet. Man ſagt, die Exiſtenz ſey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z. B. wird durch die Exiſtenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, ſo müßte mir ebenſowohl verſtattet ſeyn zu ſchließen, das vollkommene Dreieck müſſe exiſtiren. Was nicht exiſtirt, ſagt man, iſt weder vollkommen noch unvollkommen. Exiſtenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d. h. daß ſeine Vollkommenheiten, *ſind*. Alſo iſt die Exiſtenz nicht eine dieſer Vollkommenheiten, ſondern ſie iſt das, ohne welches weder das Ding noch ſeine Vollkommenheiten ſind. Allein ich habe ſchon bemerkt, daß Carteſius nicht auf *dieſe* Weiſe ſchließt. Sein Argument lautet vielmehr ſo: der Natur des vollkommenſten Weſens würde es widerſtreben, bloß *zufällig* zu exiſtiren (ſo wie z. B. meine eigne Exiſtenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an *ſich* zweifelhafte iſt), alſo kann das vollkommenſte Weſen nur nothwendig exiſtiren. Gegen dieſes Argument wäre nun, beſonders wenn man ſich über den Begriff von nothwendig Exiſtiren verſtändigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Exiſtiren verſteht, ſo wäre, ſage ich, gegen dieſes Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußſatz des Carteſius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenſte Weſen *kann* nicht zufällig, mithin nur nothwendig exiſtiren (Oberſatz); Gott *iſt* das vollkommenſte Weſen (Unterſatz), alſo (ſollte er ſchließen) *kann* er nur nothwendig exiſtiren, denn dieß allein liegt in den Prämiſſen; ſtatt deſſen ſchließt er aber: alſo exiſtirt er nothwendig, und bringt dann auf dieſe Art ſcheinbar allerdings heraus, daß Gott exiſtirt, und ſcheint die *Exiſtenz* Gottes bewieſen zu haben. Aber es iſt etwas ganz anderes, ob ich ſage: Gott kann nur *nothwendig* exiſtiren, oder ob ich ſage: er exiſtirt nothwendig. Aus dem Erſten (er *kann* nur nothwendig exiſtiren) folgt nur: alſo exiſtirt er nothwendig NB. *wenn er exiſtirt*, aber es folgt keineswegs, daß er exiſtirt. Darin liegt alſo der Fehler des Carteſianiſchen Schluſſes. Wir können dieſen Fehler auch ſo ausdrücken. In dem Oberſatz (das vollkommenſte Weſen kann nur *nothwendig* exiſtiren) iſt bloß von der *Art* der Exiſtenz die Rede (es iſt nur

geſagt, das vollkommenſte Weſen könne nicht zufälliger Weiſe exiſtiren), im Schlußſatz (in der conclusio) iſt aber nicht mehr von der Art der Exiſtenz die Rede (in dieſem Fall wäre der Schluß richtig), ſondern von der Exiſtenz überhaupt, alſo iſt plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d. h. es iſt gegen ein logiſches Geſetz gefehlt, oder der Schluß iſt in der Form unrichtig. Daß dieß der eigentliche Fehler ſey, kann ich auch daraus beweiſen, daß Carteſius an mehreren Stellen ſelbſt unmittelbar oder zunächſt wenigſtens nur auf die von mir angezeigte Art ſchließt. In einem Aufſatz, der überſchrieben iſt: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Concluſion ſo: Alſo iſt es wahr von Gott zu ſagen, die Exiſtenz ſey in ihm eine nothwendige, aber (ſetzt er hinzu) Er exiſtire. Das Letzte iſt nun aber etwas ganz anderes als das Erſte und kann nicht als gleichgeltend mit dieſem angeſehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Carteſius ſelbſt iſt ſich wohl bewußt, daß in ſeinem Begriff des vollkommenſten Weſens eigentlich nur die Art der Exiſtenz beſtimmt iſt. So ſagt er in derſelben Darſtellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings iſt enthalten die bloß mögliche oder zufällige Exiſtenz, im Begriff des vollkommenſten alſo der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Exiſtenz). An einer andern Stelle, in ſeiner V. Meditation führt er den Schluß ſo aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade ſo wie die Idee irgend einer geometriſchen Figur oder einer Zahl, nec, fährt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. (Bemerken Sie dieſes semper wohl; hier ſagt er alſo nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, ſondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er exiſtirt, nur immer exiſtirt, aber es folgt nicht, daß er exiſtirt. Der wahre Sinn des Schluſſes iſt immer nur: entweder exiſtirt Gott gar nicht, oder, wenn er exiſtirt, ſo exiſtirt er immer, oder ſo exiſtirt er nothwendig, d. h. nicht zufällig. Aber damit iſt klar, daß ſeine Exiſtenz nicht bewieſen iſt.

Mit dieſer Kritik des Carteſianiſchen Arguments geben wir nun

aber zu, daß, wenn nicht die Exiſtenz, doch die nothwendige Exiſtenz Gottes bewieſen ſey — und dieſer Begriff iſt nun eigentlich derjenige, der von der beſtimmendſten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philoſophie geweſen iſt.

Was hat es alſo mit dieſer nothwendigen Exiſtenz Gottes auf ſich?

Schon indem wir als richtigen Schlußſatz nur dieſen anerkennen: Alſo exiſtirt Gott nothwendig, wenn er exiſtirt, ſchon dadurch ſprechen wir aus, daß der Begriff Gottes und der Begriff des nothwendig exiſtirenden Weſens nicht ſchlechterdings identiſche Begriffe ſind, ſo nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht mehr wäre als das bloß nothwendig exiſtirende Weſen. Wäre er nur dieſes, ſo wäre es allerdings ein von ſelbſt ſich verſtehender Satz, daß er exiſtirt. Vor allem fragt ſich alſo:

1) Was iſt unter dem nothwendig exiſtirenden Weſen zu verſtehen?

2) Inwiefern iſt Gott das nothwendig exiſtirende Weſen?

3) Sind Gott und nothwendig exiſtirendes Weſen identiſche Begriffe, inwiefern iſt er mehr als nur dieſes?

Um alſo das Erſte zu beantworten, ſoweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch ſtehen, möglich iſt (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf dieſen Begriff zurückkehren), ſo unterſcheiden wir in allem Seyn

a) das was Iſt, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch ſonſt ſagt, das Weſen,

b) das Seyn ſelbſt, welches ſich zu dem, was iſt, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein geſprochen ſagen kann, daß es das Prädicat ſchlechthin iſt, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgeſagt als das Seyn. Wenn ich z. B. ſage: Phädon iſt geſund, ſo wird eine Art des organiſchen, weiter des phyſiſchen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgeſagt; oder: Phädon iſt ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber iſt es das Seyn, das ausgeſagt wird. Nun ſteht es mir aber auch frei, das was Iſt allein oder rein zu denken, ohne das Seyn, das ich erſt

von ihm auszuſagen hätte — habe ich es ſo gedacht, ſo habe ich den reinen Begriff gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil iſt, ſondern eben der bloße Begriff (es iſt abſurd den reinen Begriff in das Seyn zu ſetzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat iſt. Nothwendig aber iſt das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn ſchon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Conſequens genannt wurde). Das was Iſt iſt der Begriff κατ' ἐξοχήν, es iſt aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich nur eben das, was Iſt, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun das, was Iſt rein denke, ſo iſt alſo hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken iſt noch in den reinen Begriff eingeſchloſſen, ich kann dem, was Iſt, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht ſagen, daß es ein Seyn hat, und doch iſt es nicht nichts, ſondern allerdings auch Etwas, es iſt eben das Seyn ſelbſt, αὐτὸ τὸ ΄ΟΝ, ipsum Ens — das Seyn iſt ihm noch im bloßen Weſen oder im bloßen Begriff, es iſt das Seyn des Begriffs ſelbſt, oder es iſt der Punkt, wo Seyn und Denken eins iſt. In dieſer Bloßheit muß ich es wenigſtens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieſer Abſtraktion nicht erhalten; es iſt nämlich unmöglich, daß das was Iſt, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden iſt, aber noch nichts ſelbſt iſt — es iſt unmöglich, daß das, was der Titel, die Vorausſetzung, der Anfang zu allem Seyn iſt, daß dieſes nicht auch ſey — dieß „ſey" im Sinn von Exiſtenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff. Damit wendet ſich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in ſein Gegentheil um — wir finden das, was wir als das Seyende ſelbſt beſtimmt hatten, nun auch wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch ſagen können, gegenſtändlichen Sinn, ſtatt daß wir es vorher als das Seyende im urſtändlichen Sinn dachten. Hier iſt die vollkommenſte Converſio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch dieſe beiden Ausdrücke

ſind gleichbedeutend) oder der reine Urſtand des Seyns war — ſo iſt es in unmittelbarer Folge ſeines Begriffs — eben vermöge ſeines Begriffs: das Seyende ſelbſt zu ſeyn — iſt es unmittelbar, eh' wir es uns verſehen, das objektiv, das gegenſtändlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieſes gegenſtändlich Seyende, wie wird es ſich uns darſtellen? Offenbar als das nicht nicht ſeyn Könnende und demnach als das nothwendig, das blind Seyende. Das blind Seyende insbeſondere iſt das, dem keine Möglichkeit ſeiner ſelbſt vorausgegangen iſt. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher ſeine Möglichkeit vorgeſtellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, ſo iſt dieß eine blinde Handlung, und ebenſo iſt das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-ſeyn und darum auch nie eigentlich ſeyn konnte, das vielmehr ſeiner Möglichkeit als ſolcher zuvorkommt, ein ſolches Seyn iſt das blinde Seyn. Man könnte einwenden: wir haben doch ſelbſt zuerſt von dem was Iſt geſprochen und es als das Prius, als den Urſtand, d. h. als die Möglichkeit des Seyns, beſtimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es ſey in dieſer Priorität nicht zu erhalten, alſo, wenn auch das Prius, doch nie als das Prius, der Uebergang ſey ein unaufhaltſamer, es ſey an ſich, alſo es ſey keinen Augenblick möglich, daß das was Iſt nicht ſey, alſo es als nicht ſeyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn (quod non potest non-existere), dieſem iſt es auch nie möglich zu ſeyn — denn jede Möglichkeit zu ſeyn ſchließt auch die Möglichkeit nicht zu ſeyn in ſich — alſo iſt das, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn, auch nie in der Möglichkeit zu ſeyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben Sie nun alſo den Begriff des nothwendig ſeyenden, des nothwendig exiſtirenden Weſens, und Sie begreifen zugleich aus dieſer Geneſis deſſelben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtſeyn gleichſam einſtürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es iſt der Begriff, gegen welchen das Denken alle ſeine Freiheit verliert.

Nun entſteht aber die Frage, wie Gott das nothwendig ſeyende oder exiſtirende Weſen genannt werden könne. Carteſius begnügt ſich

mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d. h. die zufällige Existenz (wie er den Begriff bestimmt) eine Unvollkommenheit sey, Gott aber das allervollkommenste Wesen sey. Was er unter dem vollkommensten Wesen denkt, sagt er nicht; man sieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Wesen alles Seyns ist, das nicht ein Seyn außer sich hat, gegen welches sein eignes Seyn sich auch als ein Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes ist, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer sich hat, sondern das schlechthin Seyende, das also in seinem höchsten Begriff nur eben das seyn kann, was wir das Seyende selbst, ipsum Ens, genannt haben. Ist nun Gott nur als das Seyende selbst, und ist das, was das Seyende selbst ist, nur zu bestimmen als das nicht nicht seyn Könnende, als das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, so ist Gott entschieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Existirende: — dieses ist nun der höchste Sinn, in welchem das eigentliche ontologische Argument zu nehmen ist; auf dieses kommt jener sogenannte Beweis des Anselm zurück. Es leuchtet nun aber auch sofort ein, woher das Mißtrauen gegen diesen sogenannten Beweis entstanden ist, und warum namentlich die Scholastik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig existirenden Wesens mit dem Begriff Gottes identisch sey.

Wir haben eben das nothwendig Existirende zugleich als das blindlings Existirende erwiesen. Nun ist aber nichts der Natur Gottes, wie sie im allgemeinen Glauben gedacht wird — und nur aus diesem hat Carteſius, haben also auch wir bis jetzt diesen Begriff aufgenommen — nichts ist der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erste im Begriff des blindlings Seyenden ist doch, daß es gegen sein Seyn ohne alle Freiheit ist, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen sein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei. Wäre also Gott das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien

Thuns, Fortſchreitens, oder von ſich ſelbſt Ausgehens Fähige beſtimmt werden. Entweder müßten wir bei dieſem blind Seyenden ſtehen bleiben — wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende überhaupt hinaus —, oder wenn wir von ihm aus fortſchreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt gelangen wollten, ſo könnte dieß nur geſchehen, inwiefern wir in ſeinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweiſen könnten, vermöge deſſen von dieſem blinden Seyn anderes Seyn, z. B. das der Dinge, ausſtrömte — ich ſage ausſtrömte — nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen — aber eben dieſer iſt mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein ſolches könnte höchſtens als emanative Urſache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier ſtoßen wir nun alſo, um einen Kantiſchen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwiſchen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt iſt Gott offenbar ein bloßer Gegenſtand unſeres Wollens — wir ſind durch nichts genöthigt den Ausdruck Gott zu brauchen, von dem abſoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff deſſen, was Iſt, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig exiſtirenden Weſens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber ſogar von dem Begriff Gott aus, ſo können wir nicht umhin zu ſagen: Gott iſt das Weſen alles Seyns, er iſt das was Iſt im abſoluten Sinn, τὸ ὄΝ, wie er auch immer beſtimmt wurde; iſt er aber dieß, ſo iſt er auch das nothwendig und blindlings Exiſtirende. Allein wenn er das blindlings Exiſtirende iſt, ſo iſt er eben darum nicht Gott — nicht Gott in dem Sinn, welchen das allgemeine Bewußtſeyn mit dieſem Wort und Begriff verbindet. Wie iſt nun hier zu helfen, oder wie iſt dieſer Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine ſchlechte Hülfe, wenn man bloß widerſprechen wollte, daß Gott das nothwendig exiſtirende Weſen iſt. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir ſchlechterdings nicht aufgeben dürfen, ſoll unſerm Denken nicht überall der feſte Ausgangspunkt fehlen.

Gott als ſolcher iſt freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings exiſtirende Weſen, er iſt es zwar, aber er iſt als Gott zugleich das, was dieſes ſein eignes, von ihm ſelbſt unabhängiges Seyn aufheben, ſein nothwendiges Seyn ſelbſt in ein zufälliges, nämlich in ein ſelbſt-geſetztes verwandeln kann, ſo daß es im Grunde (der Grundlage nach) zwar immer beſteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgeſetzt iſt, oder ſo: daß jenem ſelbſt-geſetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieſes nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit beſteht eben in der Freiheit, ſein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm ſelbſt geſetztes aufheben, und es in ein ſelbſt-geſetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, ſein Seyn zu verändern, wie es iſt, ſo iſt es — in keinem Moment ſeiner Exiſtenz iſt ſein Seyn ein ſelbſtbeſtimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde alſo nicht auf den lebendigen, ſondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenſtand ſeines Thuns hat als ſeine Exiſtenz, ſo — kann ich nicht ſagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei iſt gegen ſeine Exiſtenz, nicht an ſie gebunden, daß er ſie ſelbſt wieder zum Mittel machen, in ihrer Abſolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes ausſprechen und behaupten, nicht gewohnt ſind, ſie auf dieſe Art auszuſprechen — ſie zu denken als Freiheit Gottes gegen ſeine Exiſtenz, als Freiheit dieſe Exiſtenz als eine abſolut geſetzte aufzuheben: ſo wird doch allgemein im Begriff Gottes die abſolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich ſage allgemein. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philoſophie insbeſondere an, er iſt unabhängig von der Philoſophie vorhanden im allgemeinen Glauben. Nun ſteht es allerdings dem Philoſophen frei, von dieſem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Carteſius, mit dem wir uns beſchäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philoſophie, und da iſt denn die Antinomie offenbar.

Gott kann nur als das nothwendig exiſtirende Weſen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem dieſe nothwendige Exiſtenz alles freie Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philoſophie Gott genannt wird, und unſtreitig vor aller Philoſophie ſo genannt worden, kann nicht in dieſem Sinn das nothwendig Exiſtirende ſeyn — er muß als frei gedacht werden — gegen ſein eignes Seyn — denn ſonſt könnte er ſich nicht bewegen, nicht von ſich, d. h. von ſeinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu ſetzen. Die Frage iſt nur, wie dieſe Antinomie zu überwinden. Dieſes zu zeigen iſt Sache der Philoſophie ſelbſt.

Von einer anderen Seite wurde das Syſtem des Carteſius folgereich und beſtimmend für den ferneren Gang des menſchlichen Geiſtes — durch die abſolute Entgegenſetzung zwiſchen Geiſt und Körper, die er in die Philoſophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Carteſius. Sonſt verſteht man unter Dualismus das Syſtem, welches neben dem urſprünglich guten ein ebenſo urſprünglich böſes Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigſtens als ein ebenſo urſprünglich wie jenes exiſtirendes Princip angeſehen wurde. So weit ging Carteſius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnoſtiker, als Quelle alles Böſen, als das allem Guten Widerſtrebende geſetzt hätte. In dieſem Fall war ihm die Materie wenigſtens ein wahres Princip. Allein ſie iſt ihm nicht das Princip der Ausdehnung, ſondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie geſagt, an der Exiſtenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war ſeine Exiſtenz als denkendes Weſen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, deſſen allein er unmittelbar gewiß ſeyn konnte, weil dieſer allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Subſtanz, wofür er die Seele anſah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang ſeiner Betrachtungen ſtellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteſte Weſen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie

täuſchen könne — damit reſtituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geiſt und Körper waren einmal auseinander, und er konnte ſie nicht mehr zuſammenbringen. Er ſah in dem Körperlichen nur den Gegenſatz des Geiſtigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, ſo verſchieden auch beide in ihrer Funktion erſcheinen, dennoch ein und daſſelbe Princip ſeyn könnte, das dort in der Materie nur im Zuſtand ſeiner Erniedrigung, hier als Geiſt nur im Zuſtand ſeiner Erhöhung ſich befinde, dort im Zuſtand ſeiner gänzlichen Selbſtverlorenheit, des völligen außer-ſich-Seyns, hier im Zuſtand des Selbſtbeſitzes, des in-ſich-Seyns. Ihm ſchien es möglich, daß ein abſolut Todtes, d. h. ein ſolches Todtes, in dem nie Leben war, alſo ein urſprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in ſich ſelbſt zu haben ſeyn könne. Ein ſolches abſolut oder urſprünglich Todtes widerſtrebt aber nicht bloß allem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ſelbſt der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit dieſe zu erklären); 2) die ſogenannte todte iſt eben nie als ein Todtes zu begreifen, d. h. als ein abſoluter Mangel des Lebens, ſondern nur als erloſchenes Leben — als Reſiduum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Proceſſes, alſo eines vorhergangenen Lebens. Dieſes Todte, Gebundene der Materie ſchien lebendigen Geiſtern ſo wenig etwas Urſprüngliches ſeyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Kataſtrophe ſich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines uralten Abfalls in der Geiſterwelt, wie die älteſte griechiſche Mythologie in der körperlichen Materie nur die erſtickten Titanengeiſter der Urzeit erblickte. — Carteſius hielt freilich dieſe todte, geiſtloſe Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zuſtande Gewordenes; er läßt ſie in Geſtalt eines rohen zuſammenhängenden Klumpens von Gott erſchaffen, hierauf entzweiſchlagen, daß ſie in unendlich viele Theile auseinanderfährt, die dann durch ihre Rotationen, Wirbel u. ſ. w. das Weltſyſtem und ſeine Bewegung erzeugen. Dieſe Rohheit des wiſſenſchaftlichen

Begriffs, die uns noch ſo nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt iſt, mag heutzutag faſt unglaublich erſcheinen. Man kann daran ermeſſen, welchen Weg der menſchliche Geiſt ſeitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch ſehen, wie ſchwer und darum langſam die Fortſchritte in der Philoſophie ſeyn müſſen, die ſich diejenigen, welchen ſie zu gut kommen, oder die davon profitiren, ſo leicht vorſtellen — wenn Geiſter, wie Carteſius bei ſolchen Vorſtellungen ſtehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe ſchon bemerkt, der Gegenſatz iſt bei Carteſius nicht etwa ein Gegenſatz zweier Principien, ſo daß er ein Princip des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße Princip der Ausdehnung könnte in ſeiner Art noch immer auch ein geiſtiges, es brauchte nicht nothwendig ſelbſt ein ausgedehntes zu ſeyn, wie z. B. das Princip der Wärme darum, weil es dieß iſt, nicht ſelbſt warm iſt, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Carteſius weiß nichts von einem Princip der Ausdehnung, ſondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein ſchlechthin Ungeiſtiges iſt. Von der andern Seite ſpricht er von ſich ſelbſt als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense [1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt iſt, ſind ihm alſo zwei Dinge, die ſich gegenſeitig ausſchließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding iſt das völlig entgeiſtete, geiſt-loſe; hinwiederum iſt das Geiſtige das ſchlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte iſt bloßes Neben- und Außereinanderſeyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern ſie gleichwohl als zuſammengehalten erſcheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geiſtiges Princip, ſondern nur durch äußeren Druck und Stoß zuſammengehalten iſt. Das ausgedehnte Ding beſteht aus Theilen, die ſich ſchlechterdings äußerlich ſind, dieſen Theilen ſelbſt fehlt ein innerlich bewegendes Princip, alſo auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. ſie iſt rein

[1] Med. III, pag. 263.

mechaniſch. Wie in der Materie nichts von Geiſt, ſo iſt nach Carteſius hinwiederum in dem Geiſt nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, ſondern ein toto genere Verſchiedenes, beide ſind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Subſtanzen, zwiſchen denen eben darum auch keine Gemeinſchaft möglich iſt.

Zwei Dinge, die ſchlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philoſophie des Carteſius war es daher eine ſehr ſchwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechſelwirkung zu erklären, welche zwiſchen dem denkenden Weſen und dem ausgedehnten offenbar ſtattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geiſt ſo vieles gemeinſchaftlich thun und gemeinſchaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geiſt empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geiſt ſich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unſere Seele nennen, eine Vorſtellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anſtrengung des Geiſtes, ein Schmerz unſerer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unſeres Geiſtes, wie z. B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen zwingt, oder ein Wille, ein Entſchluß unſeres Geiſtes in dem ausgedehnten Ding, das wir unſern Körper nennen, eine entſprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber — bis auf die Zeit des Carteſius — in den Schulen angenommene ältere Syſtem war das Syſtem des ſogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einfluſſes (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weiſe auf der Vorausſetzung einer gewiſſen Homogenität der letzten Subſtanz beruhte, der beiden, der Materie und dem Geiſt, zu Grunde liegenden und daher gemeinſchaftlichen Subſtanz. Freilich war es eine grobe Vorſtellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewiſſen Hypotheſen der Phyſiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geiſtes auf das, was man das grob Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwiſchen dem Geiſt und dem grob Körperlichen nur feinere

Materien einſchalte (ehemals ſprach man von Nervenſaft, oder wie man ſich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), ſo müſſe doch einmal ein ſolcher unmittelbarer Uebergang möglich ſeyn.

Carteſius beſeitigte die Schwierigkeiten, welche für ſeinen Dualismus durch die offenbare Wechſelwirkung zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding entſtunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele abſprach, ſie für bloße höchſt künſtliche Maſchinen erklärte, die alle — auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur ſo ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzuſprechen, lag für ihn auch darin: Wo ſich der Gedanke findet, da findet ſich eine von der Materie ganz verſchiedene, alſo unzerſtörte, unſterbliche Subſtanz, alſo ꝛc.[1] 2) Was den Menſchen betrifft, ſo hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchſt künſtlich eingerichtete Maſchine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber die Bewegungen betrifft, welche nicht als automatiſche ſich erklären laſſen, die gewiſſen Bewegungen oder Willensakten des Geiſtes entſprechen, ſo weiß er ſich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem ſolchen Fall, wenn z. B. in dem Geiſt ein Begehren oder Wollen entſteht, das der Körper vollziehen ſoll, Gott ſelbſt ins Mittel trete und in dem Körper die entſprechende Bewegung hervorbringe, — als ob es begreiflicher ſeyn ſoll, wie der höchſte Geiſt (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menſchliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenſo bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unſern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer ſelbſt ins Mittel und bringt die entſprechende Vorſtellung in der Seele hervor; die Seele für ſich

[1] Dieſe Urſache (die Unſterblichkeit), aus welcher Carteſius den Thieren die Seele abſprechen mußte, erklärt Morus in ſeinem Brief an Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance reellement distincte du corps et par conséquence immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

ſelbſt wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorſtellung von körperlichen Dingen hat. Dieß iſt alſo auch nicht eine weſentliche, ſondern nur eine accidentelle oder occaſionelle Einheit zwiſchen Materie und Geiſt. An ſich bleiben beide untereinander. Es iſt unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, ſo erhielt dieſes Syſtem in der Folge davon den Namen des Occaſionalismus. Aber wie Carteſius überhaupt in der Philoſophie faſt nur erſcheint, um einem andern Geiſt die Grundlage zu einem ganz andern Syſtem darzubieten, ſo hat auch dieſe Hypotheſe, wodurch der Zuſammenhang zwiſchen Seele und Leib, Geiſt und Körper erklärt werden ſollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwiſchen Materie und Geiſt, zwiſchen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlaſſung zu der bleibenden und ſubſtantiellen Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding, ſondern zwiſchen Denken und Ausdehnung ſelbſt behauptete. — Eine andere Folge des Carteſianiſchen Syſtems in dieſer Beziehung war, daß die Frage nach dem ſogenannten commercio animi et corporis — welche in einer hinſichtlich der Principien höher geſtellten Philoſophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt — auf längere Zeit faſt zur Hauptfrage in der Philoſophie wurde, mit der man, wo nicht ausſchließlich, doch vorzüglich ſich beſchäftigte, ja daß längere Zeit ein Syſtem von dem andern faſt bloß durch die Art, wie es dieſe Frage beantwortete, ſich unterſchied.

Den allgemeinſten, aber zugleich ſchlimmſten Einfluß übte die Philoſophie des Carteſius aus, indem ſie das ſchlechterdings Zuſammengehörige gegenſeitig ſich Erklärende und Vorausſetzende, Materie und Geiſt, abſolut auseinander riß und ſo den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerſtörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechaniſchen Anſicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menſchlichen Wiſſens und ſelbſt in der Religion die herrſchende blieb.

So viel über dieſe Seite der Carteſianiſchen Philoſophie, die man ihren Dualismus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf ſie werfen.

Carteſius iſt groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philoſophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß unmittelbar wenigſtens nicht überall möglich iſt, ſo müſſe wenigſtens alles in einem nothwendigen Zuſammenhang erkannt werden mit dem, deſſen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf dieſe Art zuerſt mit deutlichem Bewußtſeyn in die Philoſophie den Begriff eines Princips und einer gewiſſen Genealogie unſerer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten ſey, als inwiefern es ſich von dem Princip herſchreiben und herleiten laſſe. Seine Beſchränkung nun aber beſtand darin, daß er nicht das an ſich Erſte ſuchte, ſondern ſich mit dem einem jeden, alſo auch mir Erſten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache ſelbſt). So hatte er im Grunde auch auf den Zuſammenhang, wie er in der Sache, nämlich zwiſchen dem Princip und den Dingen ſelbſt ſtattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zuſammenhang verzichtet und mit einem bloß ſubjektiven ſich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des an ſich Erſten, zum Begriff Gottes; allein er konnte dieſen nicht wohl zum Princip machen, indem er an demſelben eben nur die nothwendige Exiſtenz begriffen hatte, nicht aber was über dieſe hinzukommt, und was Gott eigentlich erſt zu Gott macht. Carteſius dachte ſich auch dieſes Plus noch immer bei dem Begriff Gott, aber dieſes Plus trat nicht herein in ſeine Erkenntniß, es blieb außerhalb deſſelben als ein bloß Vorausgeſetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'. Hätten wir in der geſchichtlichen Entwicklung der neueren Syſteme der chronologiſchen Ordnung folgen wollen, ſo hätten wir Baco zuerſt und noch vor Descartes nennen müſſen; denn er iſt 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß

fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenso wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos Hauptwerke (und darauf kommt es doch eigentlich an) sind übrigens fast gleichzeitig mit Descartes ersten Schriften (denn dieser fing noch sehr jung schon an seine neuen Grundsätze bekannt zu machen). Man sieht nicht, daß einer dieser beiden großen Schriftsteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach stehen sie also nebeneinander — es ist eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geschehen ist. Von Anfang der neueren Philosophie gehen also Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und sind sich bis jetzt parallel geblieben. In der Geschichte des menschlichen Geistes ist es leicht, eine gewisse Gleichzeitigkeit zwischen großen Geistern wahrzunehmen, die von verschiedenen Seiten dennoch am Ende auf dasselbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Carteſius. Das Gemeinschaftliche beider ist die Losreißung von der Scholastik. Baco setzt sich nicht eigentlich dem späteren, sondern nur dem scholastischen Rationalismus entgegen. Carteſius so gut als Baco will das, was im Gegensatz der Scholastik Realphilosophie zu nennen ist — (A. Scholastik. B. Realphilosophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die ersten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die Sache, der Gegenstand selbst ist, der durch seine Bewegung die Wissenschaft erzeugt, nicht die bloß subjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholastik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philosophie ist insofern Realphilosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von Thatsachen, d. h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will. Allein wenn man es genauer untersucht, sind beide sich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion ist ihm, wie man aus seiner Erklärung deutlich sieht, noch nicht eigentlich die Wissenschaft selbst, sondern nur der Weg zu ihr. Er spricht sich darüber auf folgende Art aus: „Ich überlasse, sagt er, den Scholastikern den Syllogismus. Dieser setzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß ist ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich

erſt an, nachdem man ſchon allgemeine und rationale Principien hat, und iſt daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wiſſenſchaften als in der Philoſophie; denn die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche dieſe allgemeinen Principien ſucht) — ich überlaſſe, ſagt alſo Baco, der Scholaſtik den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er ſetzt ſchon die Principien voraus, und dieſe ſind es, die ich ſuche; ich halte mich alſo an die Induktion — nicht an jene niedrigſte Art derſelben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortſchreitet (wie z. B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apoſtel aufzählten), dieſe Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinſte widerſprechende Faktum das Reſultat zerſtört; ſondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem ſie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausſchließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatſachen von den unnützen ſondert, die erſten auf eine ſehr kleine Anzahl zurückbringt und ſo die wahre Urſache in den kleinſtmöglichen Raum einſchließend deren Entdeckung um ſo leichter macht. Von dieſen ſo reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatſachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerſter Langſamkeit zu particularen Sätzen erheben, von dieſen zu mittleren, endlich von dieſen zu den principiis generalissimis et evidentissimis — nun bleibt aber Baco hier nicht ſtehen, ſondern, nachdem er dieſe gefunden, ſagt er: auf dieſe wie auf unerſchütterliche Grundlagen mich ſtützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorſchreiten, ſey es um neue Beobachtung vorzuſchreiben, oder die Beobachtung gänzlich zu erſetzen, wo ſie nicht möglich iſt (d. h. doch wohl nach den gefundenen allgemeinſten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenſtände entſcheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar ſind), und nachdem ich mit dem Zweifel (alſo wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwiſchen der dogmatiſchen Philoſophie der Peripatetiker (d. h. der Scholaſtiker), die anfängt, womit ſie enden ſollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philoſophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte" (mit dem Zweifel). Im Grunde will alſo Baco ſo gut wie Descartes auch

am Ende eine vorſchreitende Philoſophie; nur ſoll dieſe durch Induktion, regreſſiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von ſeinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Senſualiſten verſtanden worden. Er will vielmehr eben zu dieſen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er ſagt, dann erſt zur Gewißheit gelangen). Baco iſt freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wiſſenſchaft ſelbſt hineingekommen. Aber daſſelbe iſt ja der Fall mit Descartes; denn auch er endigt eigentlich mit dem, wovon anfangend erſt eigentlich progreſſive Wiſſenſchaft möglich geweſen wäre, mit dem Höchſten, mit Gott. Beide ſind eins in ihrem Gegenſatz gegen die Scholaſtik, in dem gemeinſchaftlichen Streben nach einer reellen Philoſophie. Sie trennen ſich entſchieden erſt in Bezug auf den höchſten Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, alſo auch von ſeinem eignen Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatſache Ich denke) unabhängig machen will — dadurch Urheber der aprioriſchen, rational-aprioriſchen Philoſophie, während Baco unſtreitig auch noch das Höchſte als ein Empiriſches will.

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man ſich das Carteſianiſche Syſtem nach ſeiner wahren Beſchaffenheit vergegenwärtigt, ſo ſehnt man ſich nach einer beſſeren, ſchöneren, beruhigenderen Geſtalt, welche ſich denn auch ſogleich im Spinozismus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Carteſius anſehen kann, geboren zu Amſterdam 1632, hatte ſchon, ehe er ſein eigentliches Syſtem aufſtellte, das Carteſianiſche, aber in der Richtung oder mit dem Beſtreben bearbeitet, deſſen Syſtem einen wirklich objektiven Zuſammenhang zu geben. Der entſcheidende Schritt zu ſeinem eignen Syſtem geſchah, indem er das an ſich Erſte zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an dieſem nicht mehr in Betracht zog, als was ſich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Exiſtenz. Spinoza behielt von dem Carteſianiſchen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig exiſtirende Weſen war, nichts bei als eben dieſe Beſtimmung; Gott war ihm nur das nothwendig exiſtirende Weſen; alle bei Carteſius dieſem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen ſchnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Subſtanz an, unter welcher er eben verſtand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerſpruch gar nicht als nicht ſeyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Exiſtirende als Subſtanz, und zwar als abſolute, allgemeine Subſtanz beſtimmte, inſofern ſieht man wohl, er hatte ſich das nothwendig Exiſtirende zuerſt gedacht als das allgemeine Subjekt des Seyns, was bloß als ſolches gedacht noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur die

Voraussetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z. B. der Mensch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, sondern nur der krank seyn Könnende ist. Die einzelnen wirklichen Dinge sind keineswegs das Subjekt des Seyns selbst, obwohl sie seyend sind; sie sind seyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß sie gar nicht nicht seyn könnten, denn vielmehr können sie nicht seyn, weil ihr Seyn an das so Seyn geknüpft ist. Es ist natürlich zu demjenigen aufzusteigen, von welchem nicht bloß das so Seyn, sondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel ist, cujus actus est Existere, und dieses ist nur das allgemeine oder absolute Subjekt des Seyns, was wir auch das Seyende selbst nennen. Man kann versuchen, es rein und abstrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns ist, festzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in diesem Sinn Einheit von Denken und Seyn — negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, also kein transitives, sondern bloß immanentes); allein, wie schon gesagt[1], es ist in dieser Enge nicht festzuhalten, es ist nicht bloß im logischen, es ist auch im transitiven Sinn das nicht nicht seyn Könnende, und so früh ich kommen mag, gleichsam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken — vor allem Denken ist es mir oder finde ich es schon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das seiner Natur nach Seyende (sc. ist), nie als nicht seyend zu denken ist.

Dieses also ist der Ursprung des spinozischen Begriffs, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt ist, um den sich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenschaft des Denkens, von welcher sich dieses durch die aufeinander gefolgten Systeme zu emancipiren gesucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es ist der Begriff, vermöge dessen in Gott explicite — ausdrücklich — weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existirende ist — wir können auch sagen: der subjektlos Existirende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Seyn. In der Möglichkeit ist noch immer eine Freiheit vom Seyn, also auch gegen

[1] Oben S. 18.

das Seyn. Aber die Möglichkeit iſt hier verſchlungen von dem Seyn. Weil jenes Erſte das nur ſeyn Könnende iſt (nicht auch das nicht ſeyn Könnende), ſo iſt es eben darum das nur Seyende, d. h. das mit Ausſchließung alles Nichtſeyns — mit Ausſchließung aller Potenz — aller Freiheit Seyende (denn Freiheit iſt Nichtſeyn). Demnach iſt es das potenzlos und in dem Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in ſich hat. Spinoza nennt Gott Causa sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit ſeines Weſens Iſt, alſo nur Iſt, ohne als ſeyn könnend (als causa) feſtgehalten werden zu können, die Urſache iſt ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält ſich nur noch als Subſtanz, gegen die ſein Denken nichts vermag. Denn überraſcht gleichſam von dem blinden Seyn, als dem Unverſehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher dieſes Seyn allerdings die Existentia fatalis, das Syſtem ſelbſt Fatalismus iſt), übereilt, ſage ich, von dem blindlings über ihn ſtürzenden, ſeinen eignen Anfang verſchlingenden Seyn, verliert er gegen dieſes Seyn ſelbſt die Beſinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung [1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuſchreiben, die unter anderem Goethe an ihm geprieſen hat; der Spinozismus iſt wirklich die das Denken in Ruheſtand, in völlige Quiescenz verſetzende Lehre, in ihren höchſten Folgerungen das Syſtem des vollendeten theoretiſchen und praktiſchen Quietismus, der wohlthätig erſcheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zuſtande iner ſolchen Ruhe ſchildert: Suave, mari magno, ſüß iſt's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu ſchauen — magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall ſich erfreut, ſondern weil man ſich ſelbſt von dieſer Bedrängniß frei fühlt. Unſtreitig iſt es dieſe Stille und Ruhe des Spinoziſchen Syſtems, welche beſonders die Vorſtellung ſeiner Tiefe hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderſtehlichem Reiz ſo viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinoziſche Syſtem in gewiſſem Sinn Muſter

[1] Vgl. Philoſophie der Mythologie S. 90. D. H.

bleiben. Ein Syſtem der Freiheit — aber in ebenſo großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinoziſchen, — dieß wäre eigentlich das Höchſte. Darum iſt der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philoſophie fortzugehen, der nicht einmal wenigſtens in ſeinem Leben ſich in den Abgrund des Spinozismus verſenkt hat. Keiner, der ſich ſeine ſelbſtgegründete Ueberzeugung verſchaffen will, ſollte das Hauptwerk des Spinoza, ſeine Ethik (denn unter dieſem Titel hat er ſein Syſtem vorgetragen) ungeleſen laſſen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernſt iſt um ſeine Bildung, nicht nur zum eifrigſten Selbſtſtudium ermahnen will, das kein Lehrer erſetzen kann, ſondern zugleich zu der größten Gewiſſenhaftigkeit und Vorſicht in der Wahl deſſen, was er lieſt. Zu den unvergänglichen Schriftſtellern gehört beſonders auch Spinoza. Er iſt groß durch die erhabene Einfalt ſeiner Gedanken und ſeiner Schreibart, groß durch ſeine Entfernung von aller Scholaſtik wie auf der andern Seite von allem falſchen Schmuck oder Prunk der Rede. — — Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinoziſchen Syſtems erkauft iſt, ſo müſſen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Subſtanz iſt, nicht freie Urſache, daher auch die Dinge zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Subſtanz, nicht als zur Urſache. Gott iſt nicht der frei ſchaffende oder hervorbringende Geiſt, der außer ſich, außer ſeinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er iſt ganz eingeſchloſſen in ſein unvordenkliches Seyn, alſo können auch die Dinge nur in ihm ſeyn, nur beſondere Formen oder Arten, in denen ſich das göttliche Seyn darſtellt, nicht daß Gott ſelbſt dadurch beſchränkt würde, ſondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Weſen in ſich nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrückt. Wenn nun gleich Gott ſelbſt durch dieſe Formen nicht beſchränkt iſt, inwiefern er ſelbſt über jede hinausgeht, ſo verlangt man doch natürlich zu wiſſen, wie dieſe Beſchränkungen des Seyns in Gott hineinkommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet,

iſt, daß jene Affektionen und alſo die Dinge gerade ſo zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d. h. es iſt zwiſchen Gott und den Dingen kein freier, ſondern ein nothwendiger Zuſammenhang. Aber die Art und Weiſe dieſes nothwendigen Zuſammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwiſchen den concreten Dingen ſelbſt und zwiſchen Gott, d. h. er läßt die Dinge nicht unmittelbar aus Gott entſtehen. Inſofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine ſtetige Folge von Momenten oder Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verſtändlicher Uebergang von der höchſten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, ſondern den ſo beſchaffenen und ſo gegeneinander abgeſtuften Dingen ſich nachweiſen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die erſten Vermittelungen zwiſchen Gott und den Dingen ſetzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er ſagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Subſtanz ſind, d. h. die Formen, unter denen dieſe unmittelbar exiſtirt (denn anders kann man ſich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung ſind ihm alſo die zwei unmittelbaren und — jede in ihrer Art — gleich unendlichen Formen, unter welchen die ſchlechthin unendliche Subſtanz exiſtirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres Seyns ſind, inſofern ſelbſt weder denkend noch ausgedehnt iſt. Hier, ſcheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Subſtanz an und vor ſich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Subſtanz iſt ihm causa sui, Urſache ihrer ſelbſt. Dieſe causa sui könnte man erklären als das ſich ſelbſt Setzende. Dieſes ſich ſelbſt Setzende, könnte man fortfahren, kann ſich nur unter den zwei Formen, dem Denken und der Ausdehnung, als exiſtirend ſetzen, etwa ſo, wie man ſpäterhin geſagt hat, das ſich ſelbſt Setzende ſetzt ſich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Beſtimmungen leihen, die in einer ſpätern

Entwicklung erſt hervorgetreten ſind, und eben damit würde ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine individuelle Stellung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft aufgehoben. Die Subſtanz des Spinoza iſt ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen ſogenannten Attributen? Antwort: Zunächſt nur dadurch, daß Carteſius den Gegenſatz von Materie und Geiſt als Gegenſatz von Ausgedehntem und Denkendem beſtimmt und ſo das Univerſum gleichſam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Carteſius iſt hier ganz deutlich. Gott iſt ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwiſchen dem einen und dem andern, ſondern die bleibende und beſtändige Einheit. Dem Carteſius iſt das Denken außer Gott, Spinoza iſt Gott ſelbſt das unendliche Denken und ſelbſt die unendliche Ausdehnung. Aber auch dieſe Einheit muß bei Spinoza nicht ſo genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt ſeyn könnte ſie zu nehmen, nämlich ſo, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verſchiedenen ausgedehnten Dinge ſich eben dadurch voneinander unterſchieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinſchaftlichen Folge *aus* derſelben Subſtanz haben ſie nichts miteinander gemein, ſie bleiben ſich ſo fremd als bei ſeinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinſtimmung bei dieſem für jeden einzelnen Fall durch einen beſondern Aktus vermittelt iſt oder vermittelt wird, iſt ſie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Subſtanz. Die wahre Idee des Spinoza iſt alſo eine abſolute Einheit der Subſtanz bei abſoluter Entgegenſetzung (gegenſeitiger Ausſchließung) der Attribute. Das Ausgedehnte iſt ihm völlig ſo geiſtlos wie dem Carteſius, und Spinozas Anſicht der Natur, ſeine Phyſik, iſt aus dieſem Grunde nicht weniger mechaniſch und unlebendig als die ſeines Vorgängers. Die Einheit zwiſchen beiden Attributen iſt alſo doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen ſelbſt geſetzte und in *dieſem* Sinn immanente und ſubſtantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit ſetzt, begründet nicht einen wirklichen

Pulsſchlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengeſetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß iſt nur die nothwendige Folge von dem, was ſchon bemerkt iſt, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Subſtanz aus, a priori gelangt. Sie ſind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Exiſtenz der abſoluten Subſtanz, aber er *begreift* ſie nicht als dieſe Folgen. Er *ſagt* wohl, ſie *ſind es*, aber erklärt ſie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt ſie alſo bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt iſt, daß die Welt nicht bloß aus Geiſt oder Denken, ſondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Weſen, und ebenſowenig bloß aus Materie, ſondern zum Theil auch aus Geiſt oder Denken beſteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu ſeinem Syſtem trieb, ſich ſelbſt bewußt geweſen wäre, ſo hätte ihn dieſe wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende ſetzt, iſt eigentlich eine bloße Correktion ſeines Syſtems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte iſt offenbar von beiden das Erſte, das allein wahrhaft Urſprüngliche. Das Denken *bezieht* ſich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieſes gar nicht ſeyn; der menſchliche Geiſt z. B. iſt eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieſer thätige oder lebendige Begriff iſt nur der unmittelbare Begriff des menſchlichen Körpers, d. h. der ganz unabhängig von ihm beſtehenden, wiewohl ihm entſprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Subſtanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff deſſelben zu ſetzen, warum bleibt ſie nicht gleich bei dem Ausgedehnten ſtehen, das doch dem *Begriff* des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf dieſe Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt ſich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Subſtanz, indem ſie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte ſetzt, ſich ſelbſt nicht völlig erſchöpft; nur in dieſem Fall iſt ſie genöthigt, ſich in einer höheren Stufe — in einer höheren Potenz, wie man dieß ſpäter ausgedrückt hat — nochmals zu ſetzen; dieſes Höhere kann nicht wieder das

Ausgedehnte, wohl aber muß es der Begriff des Ausgedehnten ſeyn, oder zu dem Ausgedehnten ſich als ſein Begriff verhalten; denn immer iſt das Höhere das Begreifende ſeines Vorausgeſetzten oder Niederern, wie z. B. der Geiſt den Körper, ſeine Vorausſetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die ſpätere Zeit immer eine frühere begreift, die ſich ſelbſt nicht begriffen. Allein dieſe Anſicht iſt eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, ſo hat er doch für die Exiſtenz der Seele, ſo wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu ſetzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegenſetzt, iſt nur dem unwiderſtehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuſchreiben und ſchon der Keim eines höheren Syſtems, der in dem ſeinigen liegt, ohne von ihm ſelbſt begriffen zu ſeyn. Deßwegen iſt Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in ſeinem Syſtem überall die Keime höherer Entwicklungen ausgeſtreut ſind. Spinoza, deſſen Syſtem übrigens ſelbſt innerhalb ſeiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht ſetzt und 2) ſchon darum nicht außer ſich ſetzt), auch als Syſtem der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig iſt, ſtellt in der Geſchichte der Philoſophie die ganze Verſchloſſenheit des A. T. dar (er ſelbſt war von jüdiſcher Geburt). Die höheren Entwicklungen einer ſpäteren Zeit und ihre größeren Verhältniſſe ſind ihm noch fremd, aber ſie ſind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verſchloſſene Knoſpe kann ſich noch zur Blume entfalten. Man könnte ſagen, die Philoſophie des Spinoza (ſelbſt innerhalb ihrer Schranke betrachtet) iſt wie das Hebräiſche eine Schrift ohne Vocale, eine ſpätere Zeit hat erſt die Vocale dazu geſetzt und ſie ausſprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza iſt noch ganz in Subſtantialität und dadurch in Unbeweglichkeit verſunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) iſt nur im Subjekt. Die Subſtanz des Spinoza iſt bloßes Objekt. Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm ſelbſt, ſondern auf jene ſtille Weiſe, wie nach ſeinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuſe

und der Katheten folgt. Seiner Intention nach ist also der Zusammenhang ein bloß logischer. Allein er erklärt selbst diesen Zusammenhang nicht, er versichert nur, daß ein solcher stattfinde. Als erste Mittelglieder zwischen Gott und den einzelnen endlichen Dingen setzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in seiner Art ebenso unendliche Denken. Aber die Substanz selbst schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz, ohne als das gemeinschaftlich Seyende, als das lebendige Band derselben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade diese und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem seiner Briefe: dieß geschehe bloß darum, weil an dem Menschen oder in der menschlichen Natur keine andern als diese beiden erkennbar seyen (also kein Grund in der Substanz selbst, sondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er sie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Diese also sind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, so wie dann Wille und Verstand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende sind, und die Affektionen, d. h. Bestimmungen der unendlichen Substanz, zunächst entweder der als ausgedehnt oder der als denkend sich darstellenden sind. Die ganze Folge ist also diese: Ganz zu oberst unendliche Substanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie diese Affektionen im Unendlichen entstehen, diese Frage weist er ganz ab. Weil er schlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, so läßt er keines dieser endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entspringen, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das selbst wieder durch ein anderes vermittelt ist, u. s. f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding ist, wie Spinoza sagt, zum Daseyn und Wirken bestimmt nicht von Gott schlechthin, sondern von Gott, sofern er selbst schon als afficirt gedacht wird von

irgend einer Beſtimmung, und dieſe Beſtimmung ſelbſt wieder iſt nicht unmittelbar von Gott geſetzt, ſondern nur von Gott, ſofern er wieder mit einer andern behaftet iſt, u. ſ. f. ins Unendliche. Ich komme alſo nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, wie die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt ſind. Spinoza leugnet alſo jeden wahren Anfang des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewieſen, von dem jenes zum Daſeyn beſtimmt iſt, dieß geht ins Unendliche zurück, ſo daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweiſen können."

Wir ſind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weiſe nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur ewiger Weiſe (aeterno modo), aber ſo, daß eine die andere einſchließt, folge. Alle Dinge — ſowohl die jetzt ſeyenden, als die einſt waren oder künftig ſeyn werden — ſind durch die Natur Gottes ewiger Weiſe, wie die Eigenſchaften eines Dreiecks, geſetzt.

Wie läßt ſich nun das ewige und alſo zugleich Geſetztſeyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d. h. wie läßt ſich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Anſehung Gottes zugleich als ein abſolut präſenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematiſches Gleichniß. Man denke ſich, ſagt er, zwei aus verſchiedenen Mittelpunkten beſchriebene Kreiſe, deren einer den andern einſchließt, ſo werden die Ungleichheiten des zwiſchen dieſen zwei Kreiſen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in dieſem Zwiſchenraum bewegte flüſſige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, ſagt er, iſt hier keine äußere Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verſchiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentriſch beſchriebenen Kreiſe eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beſchränkten Raum gleichzeitig und actu geſetzt iſt, ſo iſt mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern geſetzt. Man kann alſo innerhalb des mit Gott geſetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne

je aus der göttlichen Natur herworzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches iſt unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beſchriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentriſcher Kreiſe, die alſo in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt ſind, als eine Art von Symbol oder Emblem ſeiner ganzen Philoſophie betrachtet, und ſie iſt daher vor ſeinen opp. posth. in Kupfer geſtochen. Der Mathematiker, ſagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwiſchen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demſelben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl beſtimmbar, in dieſem Sinn unendlich iſt; er ſchließt dieß nicht aus der Größe des eingeſchloſſenen Raums. Denn ich kann von dieſem Zwiſchenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es iſt immer dieſelbe Unendlichkeit geſetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit iſt, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d. h. mit der Idee, geſetzt iſt. So alſo iſt mit der Natur Gottes eine weſentliche Unendlichkeit geſetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun — nicht dieſes oder jenes Ding, dieſe oder jene Affektion, ſondern woher Affektionen der göttlichen Subſtanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Beſtimmung, Schranke u. ſ. f. läßt ſich nur denken, wo Beſonnenheit iſt, aber das Seyn der Subſtanz iſt ein völlig beſinnungs- und in dieſem Sinn ſchrankenloſes, nämlich auch ſich ſelbſt nicht beſchränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza ſetzt alſo Beſtimmungen in die unendliche Subſtanz, nicht weil in ihr ſelbſt oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, ſich ſelbſt Beſtimmungen zu geben, ſondern weil er die Dinge nur als Selbſtbeſtimmungen der unendlichen Subſtanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, ſo zu ſagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Subſtanz zu ſetzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und ſo zeigt ſich denn, daß er einen objektiven

Zuſammenhang zwiſchen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge ſind ihm nicht von ſeinem Princip aus, ſondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu ſagen: Im Syſtem des Spinoza haben die endlichen Dinge keine Wahrheit, nur die unendliche Subſtanz, nur Gott Iſt eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Exiſtenz. Gut, antworte ich, ſo erkläre mir nur wenigſtens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß ſcheinbare Exiſtenz. Oder: „Alles Endliche als ſolches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)“. Gut, ſo erkläre mir dieſe Negationen, und zwar von der Subſtanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt ſich alſo auch von dieſer Seite als ein Syſtem von unvollſtändiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er ſtatt der todten, blinden Subſtanz die lebendige geſetzt, ſo bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken als die ihm entgegengeſetzte Potenz beſtimmt werden, als die jenes außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen ſuchende. Dadurch entſtanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Weſens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern beſtimmte und untereinander abgeſtufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, indem das Denken in ſeinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerſtand fand und in jeder derſelben nur bis zu einem gewiſſen Grad des Aktus ſich erhob, ſo waren auch in ihm, dem Denken, Beſtimmungen, Modificationen geſetzt. Dieſer Gedanke iſt aber dem Spinoza völlig fremd, es iſt, wie geſagt, ein unentwickeltes Syſtem, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, ſo iſt es damit ſchon als falſches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen deſſelben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbeſtimmt ſind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der erſten Art werden meiſt zuſammengefaßt in dem eminöſen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch

das Verſchiedenartigſte bezeichnet wird, und deſſen viele ſich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was ſie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verſtehen fähig ſind, wenigſtens einen ohnmächtigen Zorn auszulaſſen. Da dieſer Begriff in ſo allgemeinem, ja man kann ſagen, faſt beſtändigem Gebrauch iſt, ſo werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen deſſelben, jedoch zunächſt nur in Bezug auf Spinoza, ſagen. Die gemeinſte Vorſtellung von Pantheismus und, inwiefern man das Syſtem des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus iſt dieſe: nach demſelben ſey jedes einzelne Ding, jeder Körper z. B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher ſo viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in dieſem blinden Anlaufen gegen Pantheismus dieſen ſogar für einerlei mit Fetiſchismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verſtand der Worte entgegen iſt. Denn es wird z. B. niemanden, der die Unterſchiede menſchlicher Vorſtellungsweiſen auch bloß hiſtoriſch kennt, einfallen, den Fetiſchismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenſtand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In beſonderer Beziehung auf Spinoza iſt es jedem auch wiſſenſchaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das alles Seyende, als ſolches, welches eben darum ſelbſt nicht ein beſonderes oder einzelnes Seyendes ſeyn kann, Gott iſt — daß gerade darum Gott ſelbſt nichts von allem Beſonderen oder Einzelnen ſeyn könne. — Nun läßt ſich aber der Begriff auch ſo faſſen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, ſo ſey doch die Welt als Einheit oder als All gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich ſagt, von Gott nicht unterſchieden. Allein verſteht man unter dieſem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, ſo iſt es nicht wahr, daß Spinoza ſie von Gott nicht unterſcheide. Denn das iſt ſeine beſtändige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott ſey das, was durch ſich ſelbſt begriffen werde, was keinen andern Begriff vorausſetze, die Welt aber ſey das, was nur nach Gott ſey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina

naturâ prior suis affectionibus). Dieſe Lehre, welche die abſolute Selbſtändigkeit Gottes und die abſolute Unſelbſtändigkeit der Dinge behauptet, ſetzt zwiſchen beiden einen Unterſchied, der wahrhaft differentia totius generis iſt, und ſo wenig als das einzelne Ding, ſo wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derſelben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß ſagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein ſey Gott. Es bliebe alſo nur übrig zu ſagen, nach Spinoza ſey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber ſey umgekehrt Gott die Welt, oder er ſey Welt überhaupt, d. h. es ſey unmittelbar mit ſeinem Seyn eine Totalität von Beſtimmungen dieſes Seyns geſetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles — Gott ſey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, ſondern daß Gott alles ſey. Hier wird es nun aber allen Syſtemen ungemein ſchwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles ſey, d. h. wie man Gott von irgend etwas ſchlechthin ausſchließen könne. Ferner iſt auch der Sinn des Satzes: Gott ſey alles, nicht der, er ſey ſeinem Weſen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, ſondern nur, er ſey ſeiner Exiſtenz nach alles; der als exiſtirend, in der Entfaltung ſeines ganzen Seyns und gleichſam außer ſich betrachtete Gott ſey die Totalität aller Beſtimmungen des Seyns, nicht aber Gott in ſeinem Weſen, an ſich oder in ſeiner Verborgenheit betrachtet. Dieß iſt eine ſehr wichtige Unterſcheidung, die man gewöhnlich gern überſieht. Indeß iſt es allerdings auch mit dieſer Unterſcheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu ſprechen ſey, wenn man ſagt, Gott ſey in ſeinem Seyn oder ſeinem Seyn nach die Totalität aller Beſtimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz ſprachrichtig) Pantheismus nennen will, ſo iſt allerdings über dieſen Begriff des Pantheismus noch nicht entſchieden. Dieß zu entſcheiden, iſt Sache der Philoſophie ſelbſt.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, ſind, wenn man ſie genauer unterſucht, eigentlich unbeſtimmt, denn jeder Vorwurf wird ein beſtimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre

entgegenſtellen kann, wie man z. B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er ſie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So iſt es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterſcheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbeſtimmtheit in Anſehung der Art von Einheit, in welcher Gott nach jedem Syſtem mit der Welt ſtehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterſcheidung in keinem Fall ausſchlagen), ſolang die Grenze jener Unterſcheidung nicht angegeben, ſo lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Beſtimmtheit. Daſſelbe iſt von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu ſagen, daß Spinoza die Perſönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von ſeinem Weſen verſchiedene Exiſtenz. Er iſt nur ſein Weſen, und ſein Weſen iſt das allgemeine Weſen, die allgemeine Subſtanz. Ferner iſt er auch gegen die Welt nicht in einem freien, d. h. perſönlichen, Verhältniß; die Welt iſt eine Folge ſeiner Exiſtenz, und da er ſeiner Natur nach, d. h. nothwendig exiſtirt, ſo iſt auch die Welt eine Folge ſeiner Natur. Aber ſolange die wiſſenſchaftlichen Begriffe ſo beſchaffen ſind, daß ſelbſt diejenigen Philoſophen, welche für die Perſönlichkeit Gottes ſtreiten, ſich zu dem Bekenntniß gezwungen ſehen: nach wiſſenſchaftlichen Begriffen ſey die Perſönlichkeit Gottes unbegreiflich, ſo lange hat auch dieſer Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt alſo in Anſehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein Syſtem bloßer Nothwendigkeit ſey, d. h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge ſeines Wollens) erklärt. Allein es iſt dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausſchließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza iſt im Allgemeinen ein Nothwendigkeitsſyſtem. Aber auch innerhalb dieſer Schranke iſt es ein unentwickeltes Syſtem. Insbeſondere darum, weil die Subſtanz bei ihm ganz unbeweglich iſt, die todt, unbeweglich nur ſeyende, in ihrem Seyn verlorene, nicht in dieſem Seyn ſich ſelbſt beſitzende und ſteigernde, die ſich alſo auch wieder frei verhielte gegen dieſes Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitsſyſtem iſt, ſo läßt ſich zum voraus erwarten,

daß zunächſt in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieſes Nothwendigkeitsſyſtem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit ſelbſt überwunden worden ſey. Denn es iſt die Natur des menſchlichen Geiſtes, beſonders im philoſophiſchen Fortſchreiten nichts unerörtert zurückzulaſſen, auch von einem Princip nicht abzuſtehen, bis es in allen ſeinen Folgen erſchöpft iſt. Nicht daß entgegengeſetzte Beſtrebungen und Verſuche nicht immer dazwiſchen treten, ſo auch gegen Spinoza und die folgenden — aber da ſie ſich gegen das Unentwickelte richten, ſo gewinnt dieß durch den Widerſpruch ſelbſt nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es ſteht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das Leibniziſche Syſtem (in der Aufeinanderfolge der philoſophiſchen Entwicklung das nächſte nach dem Spinoziſchen) ſchon ſehr früh als ein dem Spinoza ſtillſchweigend entgegengeſetztes und deſſen Princip gleichſam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält ſich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anſtößigſte fand, war, daß Gott unter dem Einen ſeiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Subſtanz ſey. Nun ſagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeiſtigt alles. Allein in dem Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza ſchon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz ſagt: Die Subſtanz iſt Monas; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir ſagen: ſeine Meinung iſt, die Subſtanz ſey geiſtige Subſtanz. Dieſer Begriff tritt aber zunächſt nur entgegen der ſchlechten Vorſtellung von der Materie als einem Zuſammengeſetzten. Leibniz ſagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, — beides iſt an ſich nur geiſtige Subſtanz. Aber eben daſſelbe ſagt rechtverſtanden auch Spinoza, der mehr als einmal verſichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder ſie wahrhaft betrachtet und ſo wie ſie Iſt, ſey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ein ſchlechthin Einfaches; ebenſo ſey auch die Materie nicht theilbar oder zuſammengeſetzt

als Subſtanz, ſondern nur ſofern ſie abstracte, abgezogen von der Subſtanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem Materiellen nur das Zuſammengeſetzte verſteht, ſo war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Subſtanz unter dieſem Attribut betrachtet ebenſo geiſtig wie Leibniz ſelbſt die Vorſtellung. Die theilbare oder aus Theilen zuſammengeſetzte Materie entſteht dem Spinoza ebenſowohl nur in Folge einer falſchen und unrechten Betrachtung, als ſie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorſtellung entſteht. Leibniz leugnet auch nicht ſchlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geiſtigen Elemente alles Materiellen an. Eine Monade für ſich betrachtet iſt ſchlechthin unkörperlich, reine Vorſtellkraft (denn dieß: Vorſtellkraft zu ſeyn, iſt nach ihm das Weſen alles Seyenden. Nur dasjenige Iſt, was vorſtellt); aber mehrere Monaden bilden zuſammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrſchenden Monaden beſteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas ſich erhebt. Wer nun dieſes Ganze ſo ſähe, wie es Gott ſieht, d. h. nur als ein Ganzes zuſammenhangender und einander gegenſeitig vorausſetzender rein geiſtiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltweſen, der Menſch z. B., ſteht nicht in jenem perſpektiviſchen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge ſo erſcheinen, ſondern außer demſelben, und durch dieſe Art von Verſchiebung der Monaden aneinander entſteht eine verworrene Vorſtellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieſer verworrenen Vorſtellung iſt das körperlich Ausgedehnte, das an ſich nicht mehr Realität hat als z. B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf dieſe Art durch eine bloß abſtrakte Betrachtungsweiſe, durch Abſtraktion von der an ſich untheilbaren Subſtanz entſtehen läßt — das Scheinbild der theilbaren Materie —, das entſteht für Leibniz durch eine verworrene Vorſtellung. Jedes körperliche Ding iſt an ſich nur ein Ganzes geiſtiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorſtellen wie Gott, ſo würden wir nichts als Geiſtiges darin ſehen. Nur die verworrene Vorſtellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen

einleuchtender iſt, will ich nicht unterſuchen. Ich erwähne dieß nur in der Abſicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geiſtige verſteht, die wahre Subſtanz der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar iſt. Hierin alſo hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen iſt zwiſchen beiden der große Unterſchied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegenſatz hat, den er freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegenſatz iſt, da iſt Leben. Leibniz dagegen iſt ein abſoluter Unitarier, um mich ſo auszudrücken. Er kennt nichts als Geiſt, bei ihm iſt nichts Ungeiſtiges, dem Geiſt Entgegengeſetztes. Die Unterſchiede, die bei ihm vorkommen, ſind wirklich bloß quantitative — es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine iſt ihm in Bewußtloſigkeit verſunken, die andere bewußt; aber weder woher dieſer Unterſchied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts an ſich Ungeiſtiges, an ſich dem Bewußten Entgegengeſetztes, noch warum überhaupt ein ſolcher Unterſchied ſtattfindet. In dieſer Hinſicht wäre alſo mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegenſatz und Widerſpruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas ſey eine eigne, eine rein in ſich abgeſchloſſene Subſtanz, es gebe daher ſo viele Subſtanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Subſtanz, wie Spinoza behauptet. Allein in dem Sinn, in welchem Leibniz mehrere Subſtanzen annimmt, in dem Sinn nimmt ſie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Subſtanz, und in dem Sinn, in welchem dieſer nur Eine Subſtanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt ſich, wie ſchon geſagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Dieſe Urmonas iſt Gott, der auch die einzige Subſtanz iſt, wenn man unter Subſtanz das verſteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und ſo denkt ſie ſich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn ſeine eignen Worte anführen: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (= cujus conceptus non eget etc.), cujus productiones (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam. Alſo Gott allein iſt ihm substantia originaria; von ihm werden die andern producirt. Spinoza bedient ſich dieſes Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge ſind dem Spinoza bloße logiſche Emanationen. Es fragt ſich alſo, was dieſes Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein Bild — die einzelnen, abgeleiteten Monaden entſtehen durch ein beſtändiges Ausblitzen oder Wetterleuchten der Gottheit. Ein ſolches Effulguriren iſt etwas zu Unbeſtimmtes, als daß man daraus die Beſtimmtheit der Dinge erklären könnte. Er erklärt alſo die Beſtimmtheit der Dinge, indem er ſagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (ſie haben nur ein gewiſſes Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man alſo der Creatur eine Receptivität zuſchreiben, noch ehe ſie exiſtirt; es ſey der Creatur, ſagt er, weſentlich, limitirt, eingeſchränkt zu ſeyn. Freilich wenn ſie erſt iſt. Aber die Frage iſt ja eben die Creatur, d. h. alſo, wie die Limitation entſtehe, und da dieſe nicht bedingt ſeyn kann durch die eingeſchränkte Receptivität der noch nicht exiſtirenden Creatur, und der Grund dieſer Einſchränkung ebenſowenig in der unendlichen Macht der Gottheit liegen kann, ſo iſt leicht einzuſehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß ſagt Leibniz nicht, ſo offenbar er es ſagen müßte (er reſpektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten ſo offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint iſt. Nämlich er will mit dem übrigens ſchönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichſam wie eine von Realität ſchwangere Wolke gedacht wird, nur ſagen: die geſchaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenſo ſtill und ohne eigne That, wie ſie nach Spinoza aus ihr folgen. Er bedient ſich nur eines phyſiſchen Bildes, wie

Spinoza eines geometriſchen Gleichniſſes; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza iſt ja Emanationiſt, freilich nicht phyſiſcher, ſondern logiſcher; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von ſeiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich verſteht (denn ob ſie je und in irgend einem Syſtem, z. B. dem der jüdiſchen Cabbala, ſo zu verſtehen geweſen ſey, iſt noch eine große Frage), ſondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann inſofern ſeine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden ſind aber auch nach Leibniz in Gott. Denn das Körperliche entſteht ihm nur, indem ſie außer Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterſchied dagegen liegt in dem ſchon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der urſprünglichen Zweiheit, die er in das höchſte Weſen ſetzte, noch immer ein Mittel beſaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, ſo fehlt dieß Leibnizen gänzlich. — Noch iſt zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erſt die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden beſtehen. Es müßten alſo eigentlich nicht die Monaden, ſondern dieſe Totalitäten, Verknüpfungen oder Syſteme von aus Gott emanirten ſeyn, oder müßte noch beſonders erklärt werden, wie ſie auf die angenommene Weiſe verknüpft werden, d. h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieſer Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt worden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem ſinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man ſeine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypotheſe halten wollte, die er ſich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einſtweilen etwas anderes entgegenzuſtellen, um die Welt darüber gleichſam zu zerſtreuen. Von einer Seite gelang es dieſer Hypotheſe wirklich ſich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenoſſen ſich meiſt an die Nebenſache hängen, ſo war jene Carteſianiſche Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigſte geworden. Hier unterſchied ſich nun Leibniz von Carteſius dadurch. Leibniz war entſchiedener Antidualiſt,

Leibliches und Geiſtiges waren ihm inſofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte alſo nicht die Schwierigkeit, welche Carteſius hatte. Aber jede Monas war ihm ein abſolutes Centrum, ein Univerſum für ſich, eine abgeſchloſſene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, ſagt er, haben keine Fenſter, durch welche die Dinge hineinſtiegen. Wie kommt es denn aber, daß dieſe Monaden, die gegeneinander lauter Selbſtändigkeiten ſind, unter ſich übereinſtimmen, oder daß die eine beſtimmend für die Vorſtellungen der andern wird, denn ihr Weſen beſteht ja in bloßer Vorſtellung, jede Monas iſt nur eine eigne, ſelbſtändige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorſtellungen der andern vorſtellt? Wie läßt ſich insbeſondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwiſchen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thieriſche Seele iſt, und zwiſchen der höheren, welche die vernünftige Seele iſt? Hierauf antwortet Leibniz: „Beide ſind ſo zueinander geſtimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorſtellungen, und ohne aus ſich ſelbſt hinauszugehen, alles vorſtellt, was in dem Körper vorgeht, gleich als ob ſie von ihm efficirt würde (wer ſieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinoziſchen Satz? ... Spinoza ſagt: die Seele iſt nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers, an die Stelle von: Begriff ſetzte Leibniz das bei weitem nicht ſo viel bedeutende Wort: Vorſtellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Geſetz ſeiner Evolution folgend alles, was in der Seele vorgeht, durch ſeine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu dieſen von der Seele beſtimmt worden; ſie verhalten ſich (er ſelbſt bedient ſich dieſes Gleichniſſes) wie zwei Uhren, die der Meiſter ſo eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wiſſen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel ſchlägt. Dieſes alſo iſt das ſo berühmt gewordene Syſtem der ſogenannten vorherbeſtimmten (präſtabilirten) Harmonie, zu ſeiner Zeit Gegenſtand unendlicher Erörterungen, eines

langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchſtens als eine philoſophiſche Antiquität zu betrachten und als Anlaß, ſich über die Langmuth des deutſchen Geiſtes zu verwundern, der bei ſo wenig natürlichen und doch zugleich ſo untergeordneten Vorſtellungen ſo lange ſich feſthalten ließ.

Wenn wir nach allem dieſem den Leibnizianismus zunächſt nur als einen verkümmerten Spinozismus anſehen können, ſo müſſen wir wenigſtens Eine verdienſtliche Seite deſſelben rühmen, dieſe nämlich, daß er ſich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rückſicht ihrer Unterſchiede und Abſtufungen, zu reden. Leibniz zuerſt nannte die Welt der unorganiſchen und insgemein todt genannten Körper eine ſchlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erſt die wachende. Obgleich er dieſe Abſtufung bloß bildlich ausgedrückt hat, ſoll ſie ihm doch nicht überſehen werden, ſie war der erſte Anfang, das Eine Weſen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge ſeines zu-ſich-ſelbſt-Kommens zu betrachten, und kann inſofern gelten als der erſte Keim ſpäterer, lebendigerer Entwicklung. Dieſe Seite iſt noch die ſchönſte und beſte der Leibniziſchen Lehre; von dieſer Seite vorzüglich iſt ſie dargeſtellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über ſein Syſtem für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen ſchrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweiſen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit ſich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philoſophie zu ſchaffen machten — doch auch Eugen war nicht ein Deutſcher.

Sonſt hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie geſagt, nur dahin gewirkt, den ſpeculativen Sinn dieſes Syſtems aus den Gedanken ſeiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu dieſem, deſſen er gleichwohl ſelten und ſtets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht ſowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermittelu ſuchenden Auslegers. In dieſem Sinn iſt vorzüglich die Theodicee geſchrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza vorausſetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden ſucht, als auf ihn zugeht. Dieſes Werk ſollte eine

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulaſſung des Böſen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber ſchon die Stellung, welche der Frage über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Welt gegeben iſt — es wird nämlich eine Rechtfertigung Gottes in dieſer Beziehung gefordert — dieſe Stellung ſchon ſetzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige Folge der göttlichen Natur iſt, ſo kann in den Dingen und in der Welt wahrhaft betrachtet, d. h. nach der Art und Weiſe, wie ſie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böſes ſeyn. Leibniz war alſo durch die Frage ſchon, die er übrigens nicht ſich ſelbſt geſtellt, ſondern als Aufgabe einer hohen Perſon erhalten hatte (es war die Churfürſtin Sophie von Braunſchweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Carteſius an der ſchon erwähnten Prinzeſſin Eliſabeth: niemand iſt unbekannt, was Wiſſenſchaft und Kunſt dem Pfälziſchen Haus verdankten, Karl Friedrich gab Spinoza eine Profeſſur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun ſchon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er ſelbſt ihm in ſeinen monadologiſchen Principien gegeben hatte. Er ſtellt ſich alſo Gott vor als vor aller Zeit rathſchlagend mit ſich ſelbſt, 1) ob es unter den nothwendigen Einſchränkungen, denen eine — von ihm unterſchiedene Welt unterworfen ſeyn müßte, beſſer ſey, eine ſolche Welt zu ſchaffen, oder dieß gänzlich zu unterlaſſen, 2) welche von den verſchiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen unvermeidlichen Einſchränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebenſowohl das phyſiſche Uebel als das moraliſche Böſe ſeyn müſſe — welche Ordnung der Dinge alſo unter Vorausſetzung jener Einſchränkungen unter allen möglichen noch die beſte ſeyn würde; dieſer Berathſchlagung zufolge läßt er dann Gott den Entſchluß zu der gegenwärtigen Welt faſſen, welche demnach nicht die ſchlechthin, aber die doch unter jenen Vorausſetzungen beſte iſt; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibniziſchen Vorſtellung gab. Demgemäß hätte

Leibniz 1) eine Entſtehung der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logiſchen, ſondern einen reellen und geſchichtlichen Urſprung derſelben behauptet. Indeß wollten gleich bei oder wenigſtens bald nach der Erſcheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieſer Leibnizſchen Darſtellung zweifeln, und ein, freilich wegen ſeiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte ſogar von Leibniz ſelbſt eine ſchriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er ſeine ganze Theorie in der Theodicee ſelbſt als einen bloßen lusus ingenii angeſehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, ſo wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz ſeine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorſtellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philoſophen entgegenſtellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernſt geweſen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er ſelbſt ſeine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorſtellung hätte halten können [1]. Welche Meinung man indeß darüber faſſe, hat inſofern weniger Wichtigkeit, als ſelbſt die recht verſtandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerſpruch gegen die Spinoziſtiſche Denkart, ſondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derſelben erſcheinen kann. Leibniz leitet das Böſe in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: „Die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, iſt poſitiv betrachtet dieſelbe, die im Guten wirkt; ſie iſt zwar vergleichungsweiſe unvollkommener (weniger poſitiv) als die im Guten, an ſich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch ſelbſt etwas Poſitives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad des Poſitiven, das aber bloß für unſere Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur oder im Ganzen keiner iſt, da auch dieſes Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß iſt die wahre Meinung des Spinoza, die auch in ſeinem Syſtem vollkommen folgerichtig iſt. Nach Leibniz

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. I, S. 278. D. H.

iſt in dem Böſen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Poſition. Dieſes Minus von Poſitivem in dem einen gehört aber ebenſo nothwendig zu der möglich beſten Welt als das Plus des Poſitiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Poſitiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, ſo iſt es wohl auch in der ſittlichen Welt.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulaſſung des Böſen hauptſächlich durch Unterſcheidung des göttlichen Willens und Verſtandes. Gott, ſagt er, kann nichts gegen den Verſtand, der Verſtand bringt es aber mit ſich, daß die Creatur überhaupt, und daß ſie in verſchiedenen Graden limitirt ſey; dieſe Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Böſen) iſt alſo unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht dieſe, ſondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß alſo kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulaſſung des Böſen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böſe in die Limitation, d. h. in etwas ſetzt, das nur Mangel oder Beraubung iſt. Und doch muß zum Böſen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen iſt gerade nur die vollkommenſte, d. h. die am wenigſten limitirte, des Böſen fähig, nichts davon zu ſagen, daß nach der dogmatiſchen Vorſtellung, welche Leibniz auf jede Weiſe ſchont, der Teufel nicht die limitirteſte, ſondern vielmehr die illimitirteſte Creatur iſt. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böſe erklären, nicht aber das Böſe in ſeinen großen Erſcheinungen, wie es ſich in der Weltgeſchichte vereint mit der höchſten Energie und Vortrefflichkeit — nicht bloß der geiſtigen, ſondern ſelbſt der moraliſchen Kräfte ſich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entſchiedene Böſe nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und inſofern nothwendig ſelbſt ein vollkommenes iſt, ſo ſieht man nicht, wo hier ein Unterſchied ſeyn ſoll. Man könnte ſagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelaſſene Voranſtellung eines freien Entſchluſſes in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieſer Entſchluß zur Natur Gottes, konnte er ſich ihm verſagen? Wohl nicht. Der

Entſchluß war alſo in Anſehung Gottes ſelbſt ein nothwendiger. Leibniz ſucht dieſe Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er ſie als eine moraliſche vorſtellt. Allein wenn die moraliſche Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beſte zu wählen, zur Natur, zum Weſen Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, ſo iſt dieß nur ein Verſuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza ſagt, alles aus dem göttlichen Weſen fließt, zu vermitteln und verſtändlich zu machen, nicht aber ſie aufzuheben. Um dieſen falſch-mildernden Schein, den die Vorſtellung einer bloß in der ſittlichen Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das Syſtem der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerſtreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationaliſtiſchen Vorſtellungen, daß Gott ſchlechterdings und ſeiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten verſteht man das dem Moral-Geſetz Gemäße. Aber Gott iſt außer und über allem Geſetz, denn er ſelbſt iſt das Geſetz. Gott iſt der Herr jure absolute positivo, wie er iſt, weil er Iſt; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erſt nach ihm und als Folge von ihm; gut iſt nur, was Er will, und nur weil er es will, iſt es gut (nicht an ſich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen iſt und das Herz gefaßt hat dieß einzuſehen, ſo ſieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologiſcher Satz iſt; denn gut iſt nur, was Gott thut, und inſofern kann er freilich nur das Gute thun. Wer nur einigermaßen Beſcheid weiß in unſerer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von ſittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus iſt, der ſich ſogar anmaßt, ausſchließlich gleichſam ſittlich zu ſeyn, übrigens indem er ſich bloß dem Poſitiven der geoffenbarten Religion entgegenſtellt, eigentlich allem Poſitiven auch in der Philoſophie entgegen iſt.

Es mag ſcheinen, daß unſer Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht ſehr günſtig gelautet. Dieſes Urtheil kann jedoch dem wahren Geiſte des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philoſophie war nicht

unbedingt *seine* Philoſophie, es war einem großen Theile nach die Philoſophie ſeines Zeitalters, d. h. die Philoſophie, welche ſeine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß ſah Leibnizens Geiſt weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichſam mit einem magiſchen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenſtand, auf den er ſich heftete, wie von ſelbſt ſich aufſchloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfaſſung ſeines Geiſtes, die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die ungemeine Gabe ſinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philoſophie etwas ſo Seltenes iſt als in der Poeſie oder in irgend einer Art menſchlicher Beſtrebungen, — er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutſchen Nation bleiben; ſein mehr vermittelnder als revolutionärer Geiſt ging ſchon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur *ſtufenweiſe*, er that immer nur das Nächſte und ſuchte Extreme eher zu verbinden als ſelbſt Extreme aufzuſtellen; wenn er mit ſo großen Eigenſchaften nicht das alles leiſtete, das er leiſten konnte, ſo muß man die unüberwindliche Erſtorbenheit ſeiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutſchland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Carteſius, der Anfänger der neueren Philoſophie, ſtarb zwei Jahre nach dem Ende dieſes Kriegs, der größte Theil ſeines Lebens war während deſſelben verfloſſen. Leibniz war zwei Jahre vor dem weſtphäliſchen Frieden (1646) geboren. Es ſcheint, daß jene geiſtigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage ſtellen, mit den äußeren Bewegungen ſtets in einer gewiſſen Beziehung ſtehen. Kants Philoſophie fiel gleichzeitig mit der franzöſiſchen Revolution [1], und noch hat keiner ſeiner Nachfolger das Ende dieſer politiſch zerriſſenen Zeit erlebt, in der man, wie es ſcheint, jeden Mißverſtand ſtets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte.

Das Hauptbeſtreben von Leibniz ſcheint geweſen zu ſeyn, das revolutionäre Element, das durch Carteſius in die Philoſophie gekommen war, wieder zu beſchwichtigen, und gegen den *objektiven* Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war — zu früh der freien wiſſenſchaftlichen Dialektik ein Ende zu machen ſuchte —

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

gegen dieſen erſtarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erſchöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er ſo dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine ſubjektive, eine bloß räſonnirende, ſubjektive Vernünftigkeit begründende Philoſophie entgegenſtellen, aus der durch eine natürliche Folge, beſonders nachdem Chriſtian Wolff, langweiligen Andenkens, ſich der Leibniziſchen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der beſonders in der Religion ſo lange Zeit herrſchend blieb. Die erſten theologiſchen Rationaliſten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgeſtanden waren, in welchem die Wolffiſche Philoſophie lange Zeit gleichſam die privilegirte geweſen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphyſik um und wurde ſo allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlaſſer jener Geſtalt, welche die Schulmetaphyſik vor Kant angenommen hatte. Kant aber ſollte für dieſe neuere Metaphyſik eben das werden, was Carteſius für die alte war. Der allgemeine Charakter der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Vorausſetzung gewiſſer allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verſtande ſelbſt gegeben angenommen werden. Leibniz hatte ſich ſehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieſer Begriffe von ſinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu ſchützen. Nächſt dieſen allgemeinen Begriffen ſetzte man dann 2) gewiſſe Gegenſtände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten nicht bloß diejenigen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenſtände genannt werden, indem man nämlich die Erfahrung auf die bloß ſinnliche einſchränkt. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten ebenſowohl Seele, Welt und Gott, deren Daſeyn man im Allgemeinen als gegeben vorausſetzte und nur zum Gegenſtand einer rationalen Erkenntniß zu erheben ſtrebte. Dieß geſchah durch eine einfache Anwendung der ſchon vorhandenen Begriffe auf die Gegenſtände. Solche Begriffe waren Weſen, Seyn, Subſtanz, Urſache oder abſtrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. ſ. w., und es

kam nur darauf an, die vorausgeſetzten Begriffe mit den vorausgeſetzten Gegenſtänden in äußere Verbindung zu bringen, was man dann beweiſen nannte. Der Beweis war nie ein Selbſtbeweis des Gegenſtandes; nicht der Gegenſtand erwies ſich durch ſeine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieſes oder jenes, er hatte ſich nicht innerlich oder in ſich ſelbſt entwickelt, z. B. bis zu dem Punkt, wo er ſich als menſchliche Seele ausſprach, ſondern unter den bekannten und vorausgeſetzten Dingen fand ſich auch eins, das man die menſchliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls ſchon bekannte Prädicat der Einfachheit, d. h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen ſuchte. Es war alſo hier auch kein durch alle Gegenſtände fortgeſetztes Syſtem, ſondern mit jedem Gegenſtand fing dieſe Metaphyſik wieder von vorn an, und konnte die verſchiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derſelbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, ſich als ein anderer, z. B. hier als Materie oder beſtimmter als Pflanze, als Thier, dort als menſchliche Seele beſtimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat ſelbſt (die man bloß vorausſetzte), ſondern nur um die Verbindung beider, d. h. es war um die Formen feſtſtehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z. B.: die Seele iſt abſolut einfach, die Welt iſt im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologiſchen Begriffen ließ jene Metaphyſik eine gewiſſe Freiheit zu). Kant hat ſpäterhin etwas Beſſeres darin geſucht, daß dieſe widerſprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologiſchen Ideen ſich hervorthun. Allein dem iſt keineswegs ſo. Der angebliche Widerſpruch zwiſchen den kosmologiſchen Ideen pflanzt ſich auf die Theologie und Pſychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob ſie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endloſe zurückgehende Kette von Urſache und Wirkungen ſey, dieſe Frage iſt auch für die theologiſchen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entſpricht nothwendig auch eine ganz andere Vorſtellung von Gott als der entgegengeſetzten; ferner

die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Causalnexus bestimmt sey, der also auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, ist von nothwendigem Einfluß auf die rationale Psychologie wie auf die Theologie. In der Theologie ist gerade derselbe Widerspruch. Die zwei Behauptungen, Gott sey ein bloß blind, d. h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit seiner Natur, wirkendes Wesen, und — Gott sey frei, an nichts gebunden und Herr seines Thuns: diese zwei Behauptungen stehen sich ebenso direkt entgegen als die beiden andern: die Welt sey anfänglich, oder sie sey ohne Anfang. Der Grund, warum dieser Widerspruch in den theologischen Ideen nicht ebenso zum Vorschein kam, war, weil man hier überhaupt behutsamer seyn mußte, und weil man insbesondere ein scheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem schon erwähnten Begriff einer bloßen moralischen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber schon freier umgehen zu dürfen, und die so oft, sogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterschied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geschaffen habe, oder nicht, schreibt sich eben von jenem Leibniz-Wolffschen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieser Metaphysik ist, daß sie die sogenannte formale Logik außer sich gesetzt und zurückgelassen hat. Man hat es später Kant vorgeworfen, daß er für seine Aufzählung der Kategorien oder Verstandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logischen Urtheile hergenommen; ebenso für die Vernunftideen (wie er sie nennt) von den Schlüssen. Allein die richtige Wahrnehmung liegt wenigstens darin, daß die formell-logische Unterscheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von einer und derselben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in diesem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgesetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verstand bewiesen. Denn hätte er diese vermeinten Formen des menschlichen Geistes genetisch ableiten wollen, so hätte er

über ſie hinausgehen und eben damit ſie anerkennen müſſen als nicht vom Menſchen unablösliche, ihm abſolut inhärirende.

Ihrem ſpeciellen Inhalt nach ſonderte ſich übrigens dieſe Metaphyſik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wiſſenſchaften ab. Die erſte war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß ſie die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen des Seyenden enthalten ſollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrſchen mußten. Sie handelte alſo vom Weſen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verſchiedenen Begriffen der Urſache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. ſ. w. Denn man kann dieſe Aufzählung füglich mit einem ꝛc. ſchließen, weil dieſe Ontologie ſich der Vollſtändigkeit ihres Inhalts ebenſowenig als eines wirklichen Syſtems, eines aneinander-Hervorgehens dieſer Begriffe verſicherte, wie man denn nicht leicht in verſchiedenen Darſtellungen derſelben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war dieſe Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometriſche Methode nachahmte, welche ihren Demonſtrationen auch Definitionen vorausſchickt; noch richtiger würde es ſeyn, dieſe Ontologie als ein bloßes zum Verſtändniß des Folgenden vorausgeſchicktes erklärendes Wörterbuch der verſchiedenen in der Philoſophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzuſehen. Allgemein war in dieſer Wiſſenſchaft die Vorausſetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenſtänden und für ſich beſitzen könne, weßhalb ſie denn auch vorzugsweiſe Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntniſſen a priori ſolche verſtand, die vor und abgetrennt von den Gegenſtänden entſtehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wiſſenſchaft die Gegenſtände ſo gut a priori ſeyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wiſſenſchaft war denn bald die rationale Pſychologie, bald die rationale Kosmologie. In jener ſollte vorzüglich 1) die abſolute Einfachheit der Seele bewieſen werden — ein Begriff, der ſich ganz auf die atomiſtiſche Anſicht der Materie bezog —, im

Grunde wurde nur bewieſen, daß die Seele nicht zuſammengeſetzt ſey in dem Sinn, wie man ſich die Materie zuſammengeſetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie ſelbſt nicht auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt, wie es ein durchaus unſtatthafter Schluß war: die Materie iſt theilbar, alſo iſt ſie auch aus Theilen zuſammengeſetzt? Aus der Einfachheit ſollte dann 2) die abſolute Unzerſtörlichkeit der Seele bewieſen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieſes Beweiſes zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abſtrakte des Begriffs Unſterblichkeit, der das wenigſte iſt, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ausſagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empiriſchen Beweiſe zu, als z. B. den von der Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erſt in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition vorausſetzte; hiebei kam beſonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erſchaffen habe, oder erſt in einer beſtimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieſer, z. B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgeſetzen, dem Geſetz der Sparſamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u. ſ. w., auch wohl von den allgemeinen Geſetzen der Bewegung.

Die letzte Wiſſenſchaft und die Krone von allem war endlich die ſogenannte rationale Theologie, wo man aber (indem es nur um die Exiſtenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweiſe, den ontologiſchen, den kosmologiſchen, den phyſikotheologiſchen nöthig fand. Dieſe Aufeinanderfolge von Beweiſen zeigte ſchon, daß keiner dieſer Beweiſe für ſich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erſte dieſer Argumente, das ontologiſche, habe ich mich ſchon bei Gelegenheit des Carteſius erklärt, und ich brauche daher deſſen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es ſpäter angenommen hatte. Alles, was nur ein Seyendes iſt, was alſo an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abſtrahirt von dieſem Seyn, ohne dieſes Seyn — gleichſam nackt,

als ein ſolches, das ſich das Seyn bloß angezogen, ſich mit ihm überkleidet hat — betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß ein Seyendes iſt, als ein ſolches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), inſofern iſt es an ſich ebenſowohl ein nicht Seyendes, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, daſſelbe in einer andern Wendung zu ſagen: alles, was nur zum Seyn beſtimmt iſt, geht eben darum vom Nichtſeyn zum Seyn über. Es iſt zuerſt nur in ſeiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich ſeyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerſtrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen ſolchen Uebergang zu denken. (Dieſer Unterſatz iſt unentbehrlich, da dieſe Metaphyſik nicht von dem Begriff des rein [ohne Potenz] Seyenden ausgehend zum Begriff Gottes erſt gelangt, ſondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des rein Seyenden zu verbinden. Jener Unterſatz ſelbſt aber, daß es der Idee Gottes widerſtrebt, in ihm eine Potenz zu denken, iſt im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der beſtehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämiſſen? Nur dieß: Gott iſt das Weſen, das nur als ſeyend, auf keine Weiſe als nicht ſeyend gedacht werden kann. Aber eben hier ſieht man ja, daß dieß bloß eine Beſtimmung der Natur Gottes iſt, die alſo über die Exiſtenz Gottes nichts ausſagt; es iſt immer nur der Begriff Gottes, das rein Seyende zu ſeyn, wie ſelbſt in dem gewöhnlichen lateiniſchen Ausdruck deutlich iſt: Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens — er kann nur als ſeyend gedacht werden, d. h. alſo, wenn er exiſtirt, ſo kann er nur exiſtirend als das rein Seyende gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, ſondern geradezu — potenzlos iſt. Der Sinn des Begriffs iſt nicht, daß Gott nothwendig exiſtirt, oder daß er das nothwendig ſeyende Weſen, ſondern daß er nothwendig das Seyende — nämlich das bloß Seyende oder das rein Seyende ſelbſt iſt. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott iſt das nothwendig Seyende, und: Gott iſt nothwendig das Seyende, einander ſo nahe, daß der Mißverſtand, welcher zu

dem ontologiſchen Argument Veranlaſſung gab, als ſehr natürlich erſcheint.

Dieſer Mißverſtand iſt bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur ſehen z. B., wie verworren ſich Hegel über das ontologiſche Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphyſik ſelbſt war immer ein gewiſſes Mißtrauen gegen dieſes Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem ſogenannten kosmologiſchen, fortſchritt. Dieſes mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent ſeyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, ſondern ſelbſt ſchon von Exiſtenz, nämlich von der Exiſtenz der Welt aus, und ſo konnte man auch nur auf Exiſtenz ſchließen, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom Begriff ausgegangen wurde, in dem Schlußſatz zu Exiſtenz zu gelangen.

Das kosmologiſche Argument, genauer unterſucht, beruht auf dem ſchon von Ariſtoteles gebrauchten Grundſatz, daß ein Fortſchreiten von Urſachen zu Urſachen in einer Reihe, wo nie eine letzte Urſache angetroffen würde, daß ein ſolcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächſte Urſache, die ich annehme, iſt eigentlich keine Urſache, ſondern, weil ſie eine andere vorausſetzt, nur Wirkung, und ſo wieder die folgende. Ich ſchreite alſo nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum iſt eigentlich eine immer fortgeſetzte Negation der Urſache. Entweder alſo muß ich überall nicht erklären, oder eine Urſache annehmen, die ſelbſt keine andere vorausſetzt, die abſolute Urſache iſt. Dieſe letzte Urſache läßt ſich nun allerdings nur in dem finden, was das rein Seyende iſt, denn was nicht rein und abſolut Urſache iſt, kann auch nicht das rein Seyende ſeyn. Auf dieſe Weiſe konnte man denn wirklich die Exiſtenz Gottes bewieſen glauben, und es wurde namentlich von der thomiſtiſchen Schule unter den Scholaſtikern auf dieſes Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieſes Arguments mußte man ſich indeß eine ſogenannte Kette von Urſachen imaginiren. Ich geſtehe, daß mir dieß nie deutlich geweſen. Denn wenn man ſich nicht etwa bloß auf die lebenden Weſen beſchränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von

dieſem wieder auf ſeinen Vater u. ſ. f. ins Unbeſtimmte zurückgehen kann, ſo ſehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweiſen will, da die Naturforſchung in allen Richtungen ſogleich auf Grenzen ſtößt, über die ſie nicht hinaus kann; z. B. wenn ſie die magnetiſchen oder elektriſchen Erſcheinungen aus einem magnetiſchen oder elektriſchen Fluidum erklären zu können meint, ſo kann ſie mit dieſer Materie nicht weiter zurück, ſie muß dieſe gleich als etwas urſprünglich-Seyendes oder -Erſchaffenes gelten laſſen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, ſo bleibt damit die Subſtanz unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieſer Reihe Dinge an, ſo ſehen wir ſtatt einer ſolchen Kette in der allgemeinen Natur vielmehr ein Syſtem allgemeiner Wechſelbeſtimmung. Wollte man etwa ſagen, dieſe beſtimmte Subſtanz, z. B. dieſes Metall = A könnte in der Natur nicht exiſtiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B exiſtirte, alſo iſt das Metall A ſeiner Exiſtenz nach von dem Metall B abhängig, ſo ſehen wir augenblicklich, daß ebenſowohl auch das Metall B nicht exiſtiren könnte, wenn A nicht wäre, d. h. wir ſehen, daß die Beſtimmung eine wechſelſeitige, nicht eine einſeitige iſt. Vielleicht kann man eine ſolche ſolidariſche Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derſelben aus der Reihe der Dinge verſchwinden könnte, alle andern verſchwinden müßten, — man kann dieß, ſage ich, vielleicht für die unorganiſche Natur zugeben; für die organiſchen Weſen wenigſtens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem Syſtem organiſcher Weſen allerdings ſchon Glieder verſchwunden ſind, oder wenigſtens verſchwinden könnten, ohne die Exiſtenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geſchlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reſte wir in verſteinerten Abdrücken oder foſſilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, ſondern ſelbſt erſt ſeit Menſchengedenken ſind wahrſcheinlich Thiergattungen verſchwunden, denn da mehrere derſelben gleichſam im Abzug begriffen und nahe daran ſcheinen, gänzlich auszuſterben, warum ſollte dieß nicht auch früher geſchehen ſeyn? Doch wollten wir nun die Vorſtellung einer ſolchen Kette

von Urſache und Wirkung zugeben, ſo wären wir damit erſt zum Begriff einer letzten beſtimmenden Urſache gelangt, aber von welcher Art dieſe Urſache, ob ſie eine blind wirkende oder eine freie ſey, wäre damit nicht entſchieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine ſolche zu ſeyn, die von einer andern außer ihr ſeyenden zum Wirken beſtimmt oder neceſſitirt iſt, ſie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende ſeyn.

Eine letzte Urſache, wie ſie Ariſtoteles aufſtellt, ein erſtes Bewegendes, das nicht wieder bewegt wird (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), würde dem kosmologiſchen Argument vollkommen genügen. Das ontologiſche Argument, wenn es nicht auf einem Mißverſtand beruht, kann bloß zum Begriff der abſoluten Subſtanz führen, das kosmologiſche nur zum Begriff der Urſache überhaupt.

Die Metaphyſik geht daher auch von dieſem zum folgenden — zu dem phyſiko-theologiſchen, alſo phyſiko-logiſchen fort. Vermöge dieſes dritten Beweiſes nun, könnte es ſcheinen, gelange die Metaphyſik zur Exiſtenz Gottes als ſolchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Urſache überhaupt, ſondern auf eine intelligente Urſache geſchloſſen wird. Allein weder iſt die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch iſt Gott als bloße intelligente Urſache auch ſchon als Gott beſtimmt. Denn was das Erſte betrifft, ſo müſſen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterſcheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maſchine iſt — dieſe geht nicht in den Stoff über, ſondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewiſſer Theile, und die innerliche Zweckmäßigkeit, die nur da ſtattfindet, wo, wie im Organiſchen, Form und Stoff unzertrennlich ſind. Bei jener (der bloß mechaniſchen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künſtler oder Hervorbringer außer ſeinem Werke, bei dieſer muß die künſtleriſche oder plaſtiſche Thätigkeit eine dem Stoff ſelbſt inwohnende, mit dem Stoff verwachſene ſeyn. Nicht alſo die Vorausſetzung einer intelligenten Urſache über-

haupt oder im Allgemeinen, ſondern nur die Vorausſetzung einer dem Stoff ſelbſt einwohnenden intelligenten Urſache würde die Zweckmäßigkeit, insbeſondere der organiſchen Natur erklären. Aber die Metaphyſik will nicht eine ſolche, nicht eine den Dingen ſelbſt inwohnende Urſache, ſie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Urſache. Eine ſolche vom Stoff verſchiedene Urſache kann aber z. B. die organiſche Form des Stoffs etwa wollen, aber dieſe Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachſene ſeyn, die wir doch in der organiſchen Natur erkennen müſſen.

Alſo die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verſtändigen, intelligenten Urſache der Begriff, den wir in Gott realiſirt wollen, nicht erſchöpft. Eine intelligente Urſache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verſtand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verſtand wird in jeder Hervorbringung bloß angewendet, aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft iſt. Das ſchlechthin Unterſcheidende Gottes iſt, die Stoff-hervorbringende Macht zu ſeyn, iſt dieſe nicht in ihm nachzuweiſen oder begreiflich zu machen, ſo iſt Gott noch immer nicht als Gott geſetzt. Der Begriff der bloß intelligenten (ſo wie einer freien, moraliſchen, d. h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Diſtinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Menſch iſt eine intelligente Natur, ſelbſt der Weisheit iſt er in gewiſſem Maß wenigſtens empfänglich, ebenſo wie der Macht, der Vorausſicht und anderer ſittlicher Eigenſchaften. Daher fand man bei der Anwendung dieſer Eigenſchaften auf Gott ſtets einen Zuſatz nöthig; man nennt Gott nicht weiſe, ſondern allweiſe, nicht mächtig, ſondern allmächtig, nicht gütig, ſondern allgütig. Durch dieſen Zuſatz ſollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieſer Eigenſchaften durch keinen Stoff beſchränkt

iſt, alſo daß er ſelbſt auch die Stoff-hervorbringende Urſache — Schöpfer iſt, und es erhellt daraus, daß der eigentlich diſtinktive Begriff Gottes nicht dieſer iſt, Intelligenz überhaupt, ſondern Schöpfer zu ſeyn. Auch mit dieſem dritten Argument der ehemaligen Metaphyſik war alſo der Begriff Gottes als ſolcher nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch dieſe Folge oder Verbindung der drei Beweiſe nun die Exiſtenz des wahren Gottes bewieſen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den Eigenſchaften Gottes über. Sonderbar genug; denn man ſollte denken, der Complex dieſer Eigenſchaften bilde den Begriff Gottes, des Begriffs, aber müſſe man ſich verſichert haben, ehe man an den Erweis der Exiſtenz denke. Unter den ſogenannten Eigenſchaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorſtellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derſelben zu unterſcheiden. Einige dieſer Attribute ſtellten ſich als ſolche dar, ohne welche Gott nicht Gott ſeyn könnte, man könnte ſie eben darum die bloß negativen nennen. Solche Attribute ſind z. B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von ſelbſt Seyn (a se Esse). Ein Weſen, das nicht ewig, nicht von ſelbſt wäre, könnte gar nicht Gott ſeyn, doch iſt es darum allein noch nicht Gott; dieß ſcheinen alſo Eigenſchaften Gottes an und vor ſich ſelbſt gleichſam, d. h. vor ſeiner Gottheit, zu ſeyn, die er, ſo zu ſagen, bedarf, um Gott zu ſeyn, damit er Gott ſey (aprioriſche). Aber da die blinde Subſtanz des Spinoza ebenſowohl ewig, ebenſowohl unendlich und von ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt daraus, daß dieſe Eigenſchaften nicht Eigenſchaften Gottes als ſolchen ſind. Andere dieſer Attribute ſtellten ſich nun dagegen als ſolche dar, durch welche Gott erſt eigentlich Gott iſt, oder welche Gott ſeiner Gottheit nach zukommen (= poſitiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorſehung oder eine aktuelle Relation einſchließen. Dieſe beiden Klaſſen von Eigenſchaften ſtanden aber bloß nebeneinander, ohne daß erörtert wurde, wie ſie ſich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der erſten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der poſitiven oder, wie ſie auch genannt wurden, der moraliſchen Eigen-

ſchaften wurde dann gewöhnlich auch der Spinozismus zu widerlegen verſucht; weniger durch dieſe Widerlegungen indeß glaubte man ſich gegen dieſes Syſtem ſicher geſtellt, als dadurch, daß Gott an das Ende der Metaphyſik verlegt war, wo man denn die ſelbſtändige Exiſtenz der Dinge, die Freiheit der menſchlichen Handlungen, und was ſonſt den Menſchen vorzugsweiſe am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott exiſtirt, nur eine abſolute Ohnmacht übrig zu laſſen ſchien), ſo wie gegen die Allwiſſenheit Gottes (die mit der Freiheit menſchlicher Handlungen unverträglich ſchien) ſchon geborgen glaubte. Man beruhigte ſich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht nach, ſondern vor den Dingen iſt.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphyſik aus verſchiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darſtellen zu müſſen. Denn 1) war ſie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philoſophie des Carteſius noch die des Spinoza noch ſelbſt das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philoſophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2) iſt es noch immer wichtig, zu wiſſen, was eine bloß ſubjektive, alſo außer dem Gegenſtand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philoſophie würde dieſe Metaphyſik noch immer mit Vortheil ſelbſt auf den Univerſitäten vorgetragen. Denn obgleich wir ſie im Grunde nur für eine bloß räſonnirende, ſubjektiv-vernünftige Philoſophie halten können, ſo läßt ſie doch eben deßwegen zugleich eine gewiſſe Freiheit des Gedankens und des Verſtandesgebrauchs zu, die um ſo wohlthätiger wirken würde, als dieſe Art zu philoſophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme iſt; denn dieſe, wenn ſie überhaupt mit Philoſophiren ſich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt ſich entfernen, ſondern, höchſt zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzuſehen, daß dieſes Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Reviſion und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, ſchreibt ſich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu beſtimmen, was er etwa zulaſſen wolle oder nicht, — alſo dieſe bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr

von ihrem Standpunkt aus, und ohne daß ſie genöthigt iſt dieſen zu verlaſſen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Discurriren die großen Gegenſtände der Philoſophie explicirt werden.

Trotz des ſcholaſtiſchen Zuſchnitts und Wortkrames, mit dem ſich jene Schulmetaphyſik im Anfang umgeben hatte, ging ſie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine ſolche bloß räſonnirende Philoſophie über, und da eine ſtufenweis immer lebhafter erregte Zeit dem bald auf den Grund ſah (daß ſie nämlich nicht eine wiſſenſchaftliche, ſondern eine bloß räſonnirende Philoſophie ſey), und da zum bloßen Räſonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die ſich jeder zuſchreibt, und deren Beſitz keiner erſt durch die That rechtfertigen zu müſſen glaubt, ſo mußte jene Schulmetaphyſik allmählich in eine Art von formloſer, bloß populärer Philoſophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausſchlagen. Die Periode des ſogenannten Selbſtdenkens begann, was freilich ein ziemlich pleonaſtiſcher Ausdruck ſcheint, denn es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß jeder, der denkt, ſelbſt denken muß, und keiner einen andern für ſich denken laſſen kann, ſo wenig als er einen andern für ſich kann ſchlafen oder verdauen laſſen; die Meinung war aber eben dieſe, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft ſchon hinlänglich ausgerüſtet ſey, um über alle möglichen Gegenſtände der Philoſophie vernünftige Vorſtellungen zu haben; jeder, hieß es, müſſe ſein Syſtem ſich ſelbſt machen, eine Philoſophie, die auf objektive Gültigkeit Anſpruch mache, ſey höchſtens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung ſey alles u. ſ. w. Dieſes Hinweiſen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philoſophie von einer andern Seite Vortheil, indem ſie Anlaß zur Entſtehung und Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie gab, die freilich bis jetzt ſelbſt einer eigentlichen wiſſenſchaftlichen Begründung entbehrt, aber doch dem menſchlichen Geiſt eine neue Region ſeiner ſelbſt aufſchloß, beſonders jene höchſt intereſſante, die zwiſchen dem Phyſiſchen und Pſychiſchen in der Mitte liegt.

Kant. Fichte. Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

In dieſem Zuſtand alſo befand ſich die Philoſophie, als Immanuel Kant unverſehens als Inſtaurator derſelben erſchien und ihr den wiſſenſchaftlichen Ernſt und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant ſelbſt fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, die mehr oder weniger auf alle menſchlichen Thaten anzuwenden iſt, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meiſt andere ſind, als die beabſichtet worden oder die im Verhältniß der Mittel ſtehen, durch welche ſie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann ſich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erſcheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte ſind, aber zu dem wir nie ohne ihn gelangt wären, Kants Verdienſt von ſolchen herabgeſetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben daſſelbe iſt von Fichte zu ſagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszuſprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philoſophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin ſie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geſchichte wird ſeyn, nie ſey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchſten Beſitzthümer des menſchlichen Geiſtes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wiſſenſchaftliche Geiſt in ſeinem Beſtreben tiefere und an Reſultaten reichere Erfahrungen gemacht als ſeit Kant [1]. Aber dieſe Wirkung wurde nicht eigentlich

[1] Mit Kants Erſcheinung ändert ſich auf einmal der bisherige Gang der Philoſophie, es iſt, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich

hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar wollte. Während er durch seine Kritik aller Erkenntniß des Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben

eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unablässig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin strömen kann. Wenn dieser Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl schrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überschwemmt, so ist dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geister mögen hintennach den Strom schelten und das Bächlein loben, das sie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geschichte wird ein anderes seyn ... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen (denn geraume Zeit blieb er unbeachtet, und der erste Erfolg, durch den sich seine Wirkung ankündigt, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenlosen Erklärern), seit aber seine eigentliche Wirkung angefangen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur Ein System, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachsen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt sie anlangen wird, dennoch hat sie ein sicheres Gefühl desselben, und eben dieses Gefühl ist das sie treibende, ist das, was wir den Trieb in ihr nennen. So wenn in dieser ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieses Gefühl, dieser Trieb, der mit Kant in die Philosophie gekommen war, unterschied diese Epoche von allen früheren — denn z. B. im Leibnizischen System lag kein solcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte sich in den todten, tauben und unfruchtbaren Bestrebungen jener vorkantischen Metaphysik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zusehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem schnellen Wechsel ihrer Systeme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung — die Philosophie war von einem nothwendigen und gleichsam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Systemen erschienen, war eigentlich nur die schnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Systems. In einer solchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit ist, nicht in Betracht; dieses Individuelle ist nur der Tribut, den er an seine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülse, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder sogar nur ein ihm anhangender Rest der Erde und des Bodens, aus dem er gewachsen. So also müssen wir auch Kant betrachten. (Aus einem anderen Münchener Manuscript).

damit das Poſitive, nun in ſeiner ganzen Selbſtändigkeit hervortretend, ſich der bloß negativen Philoſophie als die zweite Seite der Philoſophie überhaupt, als poſitive, entgegenſetzen konnte. Dieſen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philoſophie ins Poſitive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um ſo mehr dazu beigetragen, als ſie keineswegs feindſelig gegen das Poſitive geſinnt iſt. Während er das ganze Gebäude jener Metaphyſik zuſammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende wollen müſſe, was ſie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die wahre Metaphyſik ſeyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darſtellung Kants ſelbſt über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächſt gegen die in den Schulen angenommene Metaphyſik gerichtet war, daß ſie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichſam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieſer Metaphyſik wurde.

Es hatte ſich gegen dieſelbe eben damals von England aus, hauptſächlich durch John Locke, der Empirismus erhoben, welcher die Exiſtenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus dieſem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widerſprechende Lehre des berühmten engliſchen Philoſophen und Geſchichtſchreibers David Hume hervorgegangen; dieſer ſogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanſtoß zu ſeiner eignen Philoſophie erhielt.

Humes Angriffe gingen faſt ausſchließlich gegen die objektive Gültigkeit des Cauſalgeſetzes, des Grundſatzes, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unſern Handlungen, wie in unſern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatiſcher, d. h. als lehrreicher, die Ereigniſſe aus ihren Urſachen erklärender Geſchichtſchreiber, richtet ſich ſelbſt nach dieſem Geſetz. Und was das Wunderbarſte iſt, wir ſelbſt wenden dieſes Geſetz an und ſehen andere es anwenden, ohne daß wir dieſes Geſetzes eigentlich bewußt ſind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wiſſenſchaftlichen Einſicht in daſſelbe, ſondern von Natur und gleichſam inſtinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

Princip in uns iſt, das uns ſo zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewieſen, daß ein ſolches univerſelles, nicht bloß für alle wirklichen, ſondern für alle möglichen Fälle geltendes Geſetz nicht aus der Erfahrung herſtammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber ſchon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb alſo Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieſes Geſetzes als eine bloß ſubjektive Erſcheinung, nämlich durch eine bloß ſubjektive Angewöhnung, zu erklären. „Nachdem wir, ſagt er, in unzähligen Fällen geſehen haben, daß gewiſſen Erſcheinungen oder Ereigniſſen andere vorausgegangen ſind, oder umgekehrt auf gewiſſe vorausgegangene Ereigniſſe andere gefolgt ſind, ſo hat ſich durch dieſe beſtändige Wiederholung unſer Verſtand zuletzt daran gewöhnt, jene Erſcheinungen oder Ereigniſſe in Verbindung zu ſehen, und ſo zuletzt ſie in den Zuſammenhang von Urſache und Wirkung zu ſetzen, die vorausgehenden als Urſache, die folgenden als Wirkung zu betrachten". Ich will vorjetzt nicht auseinanderſetzen, daß ſelbſt eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereigniſſe A und B noch immer nicht den Begriff der Urſache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieſer nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unſerer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entſtehen könnte, wäre, daß wir ſagten: auf die Erſcheinung A iſt in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erſcheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erſcheinung B beobachtet, ohne daß die Erſcheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieſer Bemerkung iſt es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Urſache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge — dieſe kann mich immer nur ein post hoc, aber nie ein propter hoc lehren, und wir würden in Anſehung aller Erſcheinungen bei dem post hoc ſtehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demſelben ſtehen bleiben — ſelbſt in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig ſondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erſcheinungen miteineinander in Cauſalnexus zu bringen.

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge iſt, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterſcheiden wiſſen, warum ſollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieſer Reflexion gar nicht einmal beſtehen, ſo wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeſchen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es iſt ſonderbar genug, daß man dieſe Widerlegung ſo ſchwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er ſelbſt aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Cauſalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewiſſe Zeit; Hume muß alſo dem einzelnen Menſchen nicht nur, er muß dem ganzen Menſchengeſchlecht eine gewiſſe Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewiſſe Erſcheinung A die andere Erſcheinung B folgen hat ſehen, und ſo ſich endlich gewöhnt hat, dieſe Folge als nothwendig zu betrachten (denn dieß liegt im Cauſalbegriff). Aber eben dieß, was Hume ſtillſchweigend vorausſetzt und alſo vorausſetzen zu können meint, iſt gar nicht vorauszuſetzen. Denn ich bin überzeugt, keiner von uns wird geneigt ſeyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menſchengeſchlecht nicht nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume ſelbſt, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er ſich den Menſchen in irgend einem Zeitpunkt ſeiner Exiſtenz ohne dieſen Begriff und ohne die Anwendung deſſelben denken könne, würde mit ſeinem Ja auf dieſe Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Menſch, dem er das Urtheil nach Urſache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als Menſch erſcheinen könnte. Wir können alſo völlig gewiß ſeyn, daß ſchon der erſte Menſch gleich am erſten Tage ſeines Daſeyns nach dieſem Princip urtheilte, weil es zur menſchlichen Natur gehört ſo zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der moſaiſchen Erzählung dem erſten Menſchen gleich ſkeptiſche Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüſtert, ihm nicht etwa Unterricht über das Cauſalgeſetz ertheilt, ſondern vorausſetzt, er verſtehe ſie wohl, wenn ſie ihm ſagt: So ihr die Frucht eſſet, werden eure Augen aufgethan ſeyn, oder des Tages, da ihr von

dieſer Frucht eſſet, werdet ihr wie Gott ſeyn; was doch ſo viel heißt: die Frucht oder das Eſſen der Frucht wird die Urſache davon ſeyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieſes Genuſſes wird ſeyn, daß ihr Gott gleich werdet. — Es exiſtirt in arabiſcher Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von ſeiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Inſel des indiſchen Oceans ausgeſetzt wird, und das nur ſtufenweiſe durch Anwendung des ihm an- oder eingeborenen Verſtandes zu allen philoſophiſchen Begriffen und Einſichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner ſolchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, ſich an eine gewiſſe Aufeinanderfolge von Erſcheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Urſache und Wirkung geſprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräuſch hört, wendet es ſich nach der Gegend, wo das Geräuſch herkommt, in keiner andern Abſicht, als um die Urſache dieſes Geräuſches zu ſehen, die es ſonach vorausſetzt.

Nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung zu urtheilen, iſt uns alſo durch eine nicht bloß von unſerem Wollen, ſondern ſelbſt von unſerem Denken unabhängige und dieſem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unſerem Wollen und Denken unabhängig iſt, das nennen wir ein reales Princip. Es iſt daher durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen, daß es ein reales Princip iſt, das gleichſam wie eine univerſelle Schwerkraft — ſo wie dieſe den Körper beſtimmt gegen das Centrum ſich zu bewegen, ſo uns nöthigt, nach dem Geſetz von Urſache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Geſetz des Widerſpruchs zu denken[1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, ſo liegt dieſer im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, ſey es nöthig, unſer Vermögen zu erkennen ſelbſt einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorſichtiger Bauherr, eh' er ſich ein Haus aufführe, ſeine Mittel wohl überlege, ob ſie nämlich auch zur feſten Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, ſo müſſe der Philoſoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

Metaphyſik aufzuführen, erſt ſich der Materialien deſſelben verſichern, ob er ſie auch herbeiſchaffen könne, und da dieſe Materialien hier aus einer geiſtigen Quelle geſchöpft werden, ſo müſſe dieſe ſelbſt erſt unterſucht ſeyn, damit man gewiß ſey, ob ſie zu dem beabſichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man ſich Hoffnung auf Erkenntniß — beſonders der überſinnlichen Gegenſtände — mache, müſſe erſt unterſucht ſeyn, ob wir auch das Vermögen beſitzen, ſie zu erkennen.

Auf den erſten Blick iſt dieſer Gedanke ungemein einleuchtend [1]. Bei näherer Betrachtung findet ſich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun iſt, und daß dieſes Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen iſt. Demnach bedürfte es erſt einer Unterſuchung über die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß des Erkennens, und ſo könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigſtens wird Kant, da er ſo kritiſch zu Werk geht, ſich ſelbſt eines leitenden Princips und einer zuverläſſigen Methode für ſeine Unterſuchung des Erkenntnißvermögens verſichert haben. Leider iſt dieß nicht der Fall. Er ſchickt keine allgemeine Unterſuchung über die Natur des Erkennens voraus, ſondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wiſſenſchaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollſtändigkeit und der Richtigkeit ſeiner Aufzählung verſicherte. Inſofern kann ſeine Kritik der reinen Vernunft ſelbſt nicht als eine wiſſenſchaftliche Ausmeſſung des menſchlichen Erkenntnißvermögens gelten.

Die drei Quellen der Vernunft ſind ihm Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht ſich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenſtände, oder unſer eignes Innere, inwiefern wir die in uns ſelbſt vorgehenden Veränderungen wahrnehmen — das Vermögen dieſer Wahrnehmung der in uns ſelbſt geſetzten Affektionen

[1] Beſonders einleuchtend war dieſer Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empiriſche Pſychologie ſchon gewohnt war, in dem Geiſt oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuſcript).

oder Veränderungen nennt er den inneren Sinn, wo also (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede ist, wie bei den äußeren Gegenständen. Die Erkenntniß, welche aus dieser ersten Quelle, aus der Sinnlichkeit entsteht — in der also schon mehr gedacht ist als der bloße Sinneneindruck — heißt Anschauung. In der Anschauung aber unterscheiden wir das Zufällige, das anders seyn könnte, und ein anderes, das nicht anders seyn könnte. In Ansehung der äußeren Gegenstände ist dieß der Raum. Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung. Hier beweist nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser räumlichen Form unserer äußeren Anschauung, daß der Raum nicht ebenso wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empirisches oder erst mit der wirklichen Anschauung Entstehendes seyn könne, daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorausgehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärirt, sondern nur den Gegenständen, sofern sie von uns angeschaut worden. Daraus würde denn weiter folgen, daß das Wesen der Gegenstände außer uns an sich unräumlich und unsinnlich sey. Allein Kant überläßt uns diese Folgerung ebenso, als er uns überläßt, selbst uns auszudenken, wie denn nun der an sich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unserer Vorstellungen von Gegenständen außer uns hergeben muß, wie dieser Stoff sich in unserer Anschauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

Was für die äußere Anschauung der Raum, das ist für die innere die Zeit. Unsere Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., und zwar sowohl die Vorstellungen, die rein aus uns selbst, aus der eignen Thätigkeit unseres Geistes entstehen, als die Vorstellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenstände veranlaßt sind, succediren sich; die Form, unter der wir sie wahrnehmen, ist Succession — Zeit. Daraus folgt also,

daß in dem, was unſere Vorſtellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succeſſion noch Zeit iſt, ja es folgt ſogar, daß eigentlich nicht einmal die ſinnlich vorgeſtellten Dinge ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellungen, ſofern wir ſie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit ſind. Es folgt alſo, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unſeren Vorſtellungen hat als der Raum, daß ſie noch ſubjektiver iſt als ſelbſt dieſer.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen unſeres Anſchauens und Vorſtellens ſind, den an ſich raum- und zeitloſen Grund unſerer Anſchauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik) bezeichnet, und das er ſonderbar genug das Ding an ſich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und vor ſich ſelbſt, d. h. eh' es zum Ding wird, denn zum Ding wird es erſt in unſerer Vorſtellung). Was nun aber dieſes außer allem Raum und außer aller Succeſſion und Zeit Geſetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Geiſtiges, weil außer aller Zeit, ein Ewiges iſt, was dieſes Unbekannte ſeyn könne, wenn es nicht etwa Gott iſt, iſt ſchwer zu ſagen. Als Gott aber es zu beſtimmen, iſt Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unſer Vorſtellungsvermögen erzeugte Vorſpiegelung erklärt — dieſen Idealismus, der wenigſtens noch zu denken iſt, nennt Kant ſchwärmeriſch. Mag er dieß ſeyn, aber das Schwärmeriſche ſelbſt, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken iſt, iſt philoſophiſch beſſer, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der ſinnlichen Anſchauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorſtellenden in uns, das genöthigt iſt, das, was an ſich außer allem Raum und außer aller Zeit iſt, im Raum und in der Zeit vorzuſtellen, und mit jenem ebenſo unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wiſſen, weder was es iſt, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Intereſſe es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorſtellung einer Sinnenwelt zu veranlaſſen.

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß bestimmenden Facultät in uns — dem Verstand. Er bemerkt, daß das sinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit ist, daß wir, sowie es erkannt wird — sowie es sich zum Gegenstand des Urtheils für uns erhebt — daß wir alsdann ebensowohl genöthigt sind, ihm gewisse Verstandesbestimmungen beizulegen, z. B. es als Substanz oder als Accidens, als Ursache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u. s. f. zu bestimmen. Alle diese Bestimmungen sind nun nicht mehr bloß Formen des Anschauens, sie sind Bestimmungen des Denkens, Begriffe — Begriffe des reinen Verstandes. Und dennoch ist unsere Meinung, daß diese Begriffe in den vorgestellten Gegenständen selbst seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein objektiv gültiges ist, und die Dinge so wenig ohne diese Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch — weil jene Bestimmungen Begriffe sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so — sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtigen Verstand — aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern — so können sie nur von den vorgestellten Gegenständen als solchen, nicht aber über diese hinaus, d. h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält. Dieses Unbekannte ist aber gerade das in letzter Instanz Erklärende, um das es uns also vorzugsweise zu thun seyn muß. Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm also jenes außer der Erfahrung Vorausgesetzte (denn unter Erfahrung versteht Kant nicht die bloße Anschauung, sondern die durch jene Verstandesbegriffe bestimmte und so zur Erkenntniß erhobene

Anſchauung) — indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgeſetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, ſehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienſt, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unſerer Erkenntniß, ohne welche es gar keine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht erklärt zu haben. Selbſt des ſinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß ſeyn, wenn nicht in meinem Geiſte ein nothwendiges Princip ſich findet, das mir ihre Gültigkeit verſichert. Man käme am Ende darauf: es iſt unmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik iſt aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verſtandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Ariſtoteles entlehnten Wort ſie nennt, die Kategorien) auf das Ueberſinnliche nicht anwendbar ſeyen; damit glaubt Kant aller Metaphyſik, inwiefern ſie auf eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verſtandesbegriffe auf das Ueberſinnliche ſeine Richtigkeit hat, ſo folgt, daß das Ueberſinnliche nicht nur nicht zu erkennen, ſondern daß es auch nicht einmal zu denken iſt. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn wenigſtens die Exiſtenz des Ueberſinnlichen leugnet ja er ſelbſt nicht, und ſetzt es bei ſeiner Conſtruktion der Erfahrung ſelbſt voraus. Denn was iſt doch eigentlich jenes Ding an ſich, wie er es nennt? Iſt es nicht auch ein Ueberſinnliches? Zum wenigſten iſt es doch ein Außer- und Unſinnliches. Als ſolches kann es aber nur zweierlei ſeyn, entweder etwas das über, oder das unter der ſinnlichen Erfahrung iſt. Unter der ſinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Subſtrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenſchaft (die es erſt in der ſinnlichen Anſchauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Subſtrat iſt aber von dem Begriff Subſtanz nicht verſchieden. Da hat er alſo etwas außer der ſinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt iſt als Subſtanz zu beſtimmen. Oder will er es als Ueberſinnliches denken. Hier würde ſich zuerſt

fragen: wie dieſes Ueberſinnliche ſich von dem Ueberſinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigſtens als Gegenſtand unſeres Erkenntnißbeſtrebens darſtellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es ſich zu jenem Ueberſinnlichen, das Kant in Gott, in der menſchlichen Seele, in der Freiheit des Willens u. ſ. w. erkennt, wie es ſich zu dieſem verhalte. Nichts iſt auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritiſchen Verfahren doch nie auf dieſe naheliegende und ſich aufdringende Frage gerathen iſt: wie ſich denn das eine Außerſinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Ueberſinnlichen, verhalte, daß er dieſe beiden ruhig nebeneinander ſtehen läßt, ohne ſie irgendwie entweder zu unterſcheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant ſelbſt nennt das ſogenannte Ding an ſich (was nach ſeinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eiſen iſt, denn inwiefern es Ding [Objekt] iſt, iſt es nicht an ſich, und wenn es an ſich iſt, iſt es nicht Ding), aber er ſelbſt erklärt dieſes Ding an ſich als den intelligiblen Grund unſerer Vorſtellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logiſche Bedeutung und demnach ein bloß logiſches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unſerer Vorſtellung zu. Allein da er der wirklichen Vorſtellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieſer Eindruck aber nicht von dem ſchon Vorgeſtellten, alſo nicht von dem ſchon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verſtandes bekleideten Objekt, ſondern nur von dem Ding außer und über aller Vorſtellung herkommen kann, ſo muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieſes Intelligible zur causa efficiens unſerer Vorſtellung machen, d. h. es ſelbſt als Urſache (vermöge eines Verſtandsbegriffs) beſtimmen; wobei noch das Merkwürdige ſich ereignet, daß er dieſem Intelligiblen, dieſem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, ſondern zu unſeren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugeſteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an ſich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unſern Vorſtellungen hergibt, welcher dann erſt in der transſcendentalen Syntheſis der Appre-

ception, wie Kant dieſe Operation nennt, auf jeden Fall alſo erſt in dem Subjekt jenes Gepräge des Verſtandes annimmt, welches wir in ihm vorausſetzen müſſen, wenn er Gegenſtand eines objektiven Urtheils ſeyn ſoll, ſo fragt es ſich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf daſſelbe wirke, 2) wie ſich dieſer Stoff ſo willig der Verſtandesform füge, 3) woher dem Subjekt dieſe Gewalt über den Stoff komme. Dieſe Fragen ſind in der Kantſchen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philoſophie gemacht: erſtens, die Geneſis der Natur zu erklären, ſey es nun, daß man dieſe als etwas objektiv, auch außer unſern Vorſtellungen, ſo wie wir ſie vorſtellen, Seyendes, oder daß man ſie idealiſtiſch als bloß in unſerer Vorſtellung ſo exiſtirend annehme. Hier muß nämlich wenigſtens gezeigt werden, durch welchen — und zwar nothwendigen — Proceß unſeres Innern wir genöthigt ſind, eine ſolche Welt mit dieſen Beſtimmungen und mit ſolchen Abſtufungen uns vorzuſtellen. Kant hat dieſe Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philoſophie gemacht wird, iſt, jene eigentlich metaphyſiſche Welt, die überſinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit gehören, uns aufzuſchließen. Gegen dieſen höheren Theil der Philoſophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie ſchon bemerkt, will er in Anſehung dieſes Metaphyſiſchen eigentlich daſſelbe, was die hergebrachte Metaphyſik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphyſik gäbe (dieſe Meinung gibt Kant überall zu erkennen), ſo müßte ſie Gott als freien Urheber der Welt, ſie müßte die moraliſche Freiheit des Menſchen neben dem unverbrüchlichen Cauſalnexus in der Natur und die Unſterblichkeit des menſchlichen Weſens darthun. Dabei ſetzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieſes Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphyſik gekannt hat. Seine Kritik bezieht ſich ſo ſehr bloß auf dieſe, daß man wohl ſieht, es iſt ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieſer eine andere geben könnte. Ja ſogar nur auf eine beſtimmte Form dieſer Metaphyſik bezieht ſich Kants Kritik, auf die nämlich, welche ſie zufällig gerade zur Zeit ſeiner Jugend durch Chriſtian Wolff, und

noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der beſten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den ſubjektiven Rationalismus jener Metaphyſik hinausgeht. Inſofern iſt ſeine Kritik von keiner Anwendung z. B. auf Spinozismus. Kant ſagt zwar: der Begriff einer Subſtanz kann und darf auf überſinnliche Gegenſtände, alſo auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus geſagt ſcheinen, allein dieſer Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieſer eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes ſubjektiven Rationalismus Ueberſinnliches denkt. Gott iſt dem Spinoza nur die unmittelbare Subſtanz des ſinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte alſo erſt beweiſen, daß Gott nothwendig ein in ſeinem Sinn Ueberſinnliches ſey; dieß beweist er aber nicht, ſondern ſetzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphyſik voraus. Indem er alſo die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphyſiſchen Beweiſe, z. B. in Bezug auf das Daſeyn Gottes, Unzerſtörlichkeit und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele dargethan hat, glaubt er über alle wiſſenſchaftliche Metaphyſik den Stab gebrochen; das letzte Reſultat ſeiner anſtrengungsvollen Kritik iſt, daß keine wirkliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich ſey. Die eigentlichen metaphyſiſchen Gegenſtände ſind ihm bloße Vernunftideen, die wie er ſagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können. [1] Aber

[1] Ich will, was dieſe nach Kant uns ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es iſt unbegreiflich, wie Kant auch dieſe aprioriſche Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es ſich — ſie ſind relativ auf den Gegenſtand a priori; denn ſie ſind ſelbſt nicht der Gegenſtand. Aber Seele, Welt, Gott — dieß ſind ja ſelbſt Gegenſtände; wie können denn aber Gegenſtände anders erkannt werden, als indem ſie da ſind, d. h. a posteriori. Zudem die Seele z. B. iſt doch Gegenſtand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigſtens ſo, wie er bei Kant vorkommt, iſt nichts anderes als der letzte zuſammenfaſſende Begriff aller einzelnen Exiſtenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei dieſen Ideen annimmt, wäre alſo nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenſtand einer reinen Vernunftidee, d. h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Beſtimmbares erklärt wird, ſo führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Weſens; denn jede Beſtimmung, die darüber hinzugeſetzt würde, müßte in Kants

in dieſer Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, wie dieß behauptet wird, iſt es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenſtand der Erfahrung ſey oder ſeyn könne. Freilich nicht der Erfahrung, die er allein ſo nennt; allein er ſelbſt ſtatuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner ſagt er zwar: wirkliche Erfahrung ſey nur in jenem Zuſammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Urſache der Materie unſerer Vorſtellungen und unſeres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch ſeine Natur

Augen ſelbſt ſchon eine empiriſche ſeyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den aprioriſchen Begriffen hinzuzufügen) — wenn man in der ſinnlichen Vorſtellung ein Prius und ein Poſterius unterſcheiden müßte, ſo wäre das wahre Prius in ihr das, was Kant Ding an ſich nennt; jene Verſtandesbegriffe, von denen es ſich in meiner Vorſtellung afficirt zeigt, ſind nach Kant ſelbſt gerade das, wodurch es erſt zum Gegenſtand meiner Vorſtellung, alſo erfahrungsmäßig für mich wird; das wahre Poſterius iſt daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verſtandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich dieſe hinweg, ſo iſt es das Unvorſtellbare, vor und außer der Vorſtellung Seyende, alſo das abſolute Prius der Vorſtellung, ſondern das wahre Poſterius iſt eben dieſes Unbekannte (das er ſelbſt mit dem x der Mathematik vergleicht), dieſes x + den Verſtandesbeſtimmungen — dieſes gemeinſchaftliche Kind iſt das wahre Poſterius; die Verſtandesbeſtimmungen, als die jenes x bloß zum Poſterius machen, könnten inſofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzuſehen als das Vermittelnde zwiſchen dem wahren Prius, dem Ding an ſich, und dem Vorgeſtellten, d. h. dem Poſterius. — Wenn die Frage iſt, ob die Philoſophie ſelbſt und im Ganzen Wiſſenſchaft a priori oder a posteriori iſt, ſo hat ſich Kant (um auch dieß hier noch zu ſagen) eigentlich nicht entſchieden. Denn wäre es etwa ſeine Meinung geweſen, die Philoſophie beſtehe in der von ihm aufgeſtellten Kritik der reinen Vernunft, ſo liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieſer Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philoſophie in letzter Inſtanz ſelbſt für eine Erfahrungswiſſenſchaft erklärt. Kant ſtreitet gegen den Empirismus nur inſofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empiriſchen Vorſtellungen ſelbſt dem Verſtand ein aprioriſches Element vindicirt — aber wie er zu dieſer Behauptung ſelbſt komme oder gekommen ſey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigſtens nur ſtillſchweigend, indem er bei der Begründung dieſer Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun iſt, konnte erſt nach Kant entſtehen, nämlich erſt nachdem man ſich zur Idee eines Syſtems erhoben hatte, das in Einer ſtetigen Entwicklung alles von einem erſten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuſcript von 1827).

genöthigt iſt, ihr die Formen des Verſtandes aufzudrücken. Inſofern iſt alſo jenes Intelligible ſelbſt einer der Faktoren unſerer Erkenntniß, und ſcheint eben darum ſelbſt nicht Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn zu können. Gegenſtand der Erkenntniß iſt immer nur das Erzeugniß dieſer beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß iſt, ſo iſt es als eine Vorausſetzung aller wirklichen Erkenntniß ein gegen dieſe als nothwendig Erſcheinendes, während die Erkenntniß als ſolche gegen dieſe Vorausſetzung derſelben als ein Zufälliges erſcheint. Zugegeben alſo, es folge aus dieſer Anſicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenſtand einer wirklichen Erkenntniß ſeyn könne, ſo zeigt es ſich doch als Gegenſtand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieſes — mehr, als daß z. B. Gott Gegenſtand eines nothwendigen Denkens ſey, hat auch die alte Metaphyſik nicht gewollt. Allein es verhält ſich mit der Kantiſchen Kritik wirklich ſo, wie ſchon geſagt worden, daß ſie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, ſondern daß ſie alles Denken des Ueberſinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem ſie nämlich, wie ſie ſich ausdrückt, alle Anwendung der Verſtandesbegriffe auf daſſelbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant ſelbſt, nachdem er Gott aus der theoretiſchen Philoſophie verwieſen, ihn dennoch durch die praktiſche wieder zurück, indem er wenigſtens den Glauben an die Exiſtenz Gottes als einen durch das Sittengeſetz geforderten darſtellt. Iſt nun dieſer Glaube nicht ein völlig gedankenloſer, ſo iſt Gott hier wenigſtens gedacht. Nun möchte ich wiſſen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Subſtanz ſich zu denken, freilich nicht als Subſtanz im Sinn des Spinoza, als id quod subsistat rebus, aber unſtreitig denkt er Gott als abſolut geiſtige und ſittliche Perſönlichkeit. Nun iſt freilich in dem Begriff einer ſolchen Perſönlichkeit mehr enthalten als in dem Begriff der Subſtanz. Gott iſt inſofern nicht bloße Subſtanz; wie z. B. auch ein Menſch dadurch nicht hinlänglich charakteriſirt iſt, daß man ſagt, er ſey eine Subſtanz. Aber iſt er darum überall nicht Subſtanz? Ebenſowenig ſehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Urſache denken

darf. Kant hat alſo durch ſeine Kritik über ſein eignes Ziel hinausgeſchoſſen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Reſultat der Kantiſchen Kritik zuletzt und im Grunde ein ſo leeres und nichtiges iſt, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche ſeiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Inſtaurator der Philoſophie genannt zu werden? Man könnte zunächſt Verſchiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodiſch und mit Ernſt zu Werke ging, und dadurch jener philoſophiſchen Anarchie, die ihm voranging — ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrſchendes Haupt in der Philoſophie geweſen, ſondern die innere Anarchie — die völlige Principienloſigkeit (ἀρχή, woher ἀναρχία kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er alſo dieſer völligen Principienloſigkeit der Philoſophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die ſich hauptſächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, — wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er ſie wenigſtens unvermeidlich anregte, insbeſondere aber, wie ſchon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menſchlichen Erkenntniß gegen einen zerſtörenden Skepticismus und Senſualismus behauptete. Allein in allem dieſem iſt die eigentliche hiſtoriſche Wirkung Kants nicht zu ſuchen, — das, wodurch er beſtimmend war für die Folge der deutſchen Philoſophie. Dieſe Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er ihr die Richtung auf das Subjektive gab, die ſie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza iſt eben die Subſtanz, die bloß Objekt, ſubjektlos iſt, die als Subjekt ſich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewiſſe Aengſtlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man ſeiner Philoſophie gleich mit allen möglichen gehäſſigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er ſich ſogar beinahe als Idealiſt erklärt hatte, in den ſpätern Ausgaben mit andern zu vertauſchen, in denen er ſcheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war

dennoch gebahnt, das Ding an ſich ein zu unbeſtimmtes, ja richtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte beſtehen können, und ſo war denn der nächſte Schritt unſtreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieſer Schritt iſt durch Fichte geſchehen, welcher geradezu ausſprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, iſt die einzige Subſtanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder abſolutes, ſondern nur als menſchliches Ich auf. Das Ich, als das ſich ein jeder in ſeinem Bewußtſeyn findet, iſt das einzige wahrhaft Daſeyende. Alles iſt für jeden nur mit ſeinem Ich und in ſeinem Ich geſetzt. Für jeden Menſchen iſt mit jenem transſcendenten, d. h. mit jenem das empiriſche Bewußtſeyn ſelbſt erſt bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit dieſem Aktus des Selbſtbewußtſeyns iſt für jeden Menſchen das ganze Univerſum zumal geſetzt, das eben darum nur im Bewußtſeyn da iſt. Mit dieſer Selbſtſetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieſer Akt iſt in einem jeden der gleich ewige, zeitloſe Anfang ſeiner ſelbſt ſowohl als der Welt. Jeder Menſch fängt gleichſam ewiger Weiſe (modo aeterno) an, mit ihm iſt für ſeine Vorſtellung ſeine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philoſophiſche Geiſt unter Vorausſetzung des objektiven Daſeyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu ſeyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, ſo mußte er nur um ſo mehr ſich verbunden erkennen, ausführlich zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze ſogenannte Außenwelt mit allen ihren ſowohl nothwendigen als zufälligen Beſtimmungen geſetzt ſey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtſeyn geſetzten Dinge wenigſtens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen jenes Aktes der Selbſtſetzung nachweiſen können. Allein es iſt, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterſchiede wahrgenommen hätte. Die Natur iſt ihm in dem abſtrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen iſt, als daß es eben dem Subjekt entgegengeſetzt iſt, — die ganze Natur iſt

ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre. Denn Kant ließ sich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmessnng des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt. [1]

[1] Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philosophie, so hatte diese in Carteſius das empirische Subjekt zum unmittelbar Gewissen, an das sich dann anderes mittelbar Gewisses durch bloße, ebenfalls subjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anschließen sollte. Diese Schranke durchbrach gewaltsam Spinoza, indem er von dem empirischen Subjekt unmittelbar auf das absolute, alles Subjektive vernichtende Objekt übersprang, — das schlechthin Unendliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieses schlechthin Unendliche war auch das schlechthin Unbewegliche; jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim; insofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solcher Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen Seyns. Gegen diesen Zwang empörte sich der Dogmatismus, der insofern allerdings höher stand wie der Spinozismus. Er suchte die Freiheit des philosophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzustellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empirische Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, sondern indem er gewisse im reinen Verstand gegebene, allgemeine, transscendentale Begriffe voraussetzte, durch welche alles Seyn, also auch das Seyn des Absoluten bestimmt wäre. Indem nämlich diese Begriffe einerseits Begriffe des reinen Verstandes waren, andererseits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen sollte, selbst das Absolute zu bestimmen, so war hiedurch gleichsam ein Mittleres gefunden, wobei scheinbar sowohl das Absolute als das philosophirende Subjekt bestehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwischen dem philosophirenden Subjekt und seinem Gegenstande hergestellt. Diese Hoffnung aber wurde durch Kant gestört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß subjektiven Verstandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derselben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das absolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengesetzte — auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empirische Subjekt des Carteſius, sondern nur das absolute Subjekt, das transscendentale Ich seyn konnte. Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transscendentale Ichheit selbst war, das einzige letzte Princip oder

Nach Fichte alſo war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbſtändigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menſchlichen Selbſt für ſeine moraliſche Selbſtbeſtimmung zuſchrieb, zur theoretiſchen erweitert, oder dieſelbe Autonomie dem menſchlichen Ich auch für ſeine Vorſtellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles iſt nur durch das Ich und für das Ich, ſchmeichelt daher anfänglich zwar dem menſchlichen Selbſtgefühl und ſcheint dem innern Menſchen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thraſoniſches oder Großſprecheriſches, ſolang nicht gezeigt iſt, wie, auf welche Weiſe dieß alles, was wir als exiſtirend anerkennen müſſen, durch das Ich und für das Ich iſt. Die Meinung dieſes ſubjektiven Idealismus ſelbſt konnte nicht ſeyn, daß das Ich die Dinge außer ſich frei und mit Wollen ſetzte; denn nur zu vieles iſt, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteſte Idealiſt kann nicht vermeiden, das Ich, was ſeine Vorſtellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken — wenn auch nicht von einem Ding an ſich, wie

Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieſes Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und ſetzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philoſophie, und wurde ſo der Schöpfer des transſcendentalen Idealismus. — Da dieſes Ich nicht das empiriſche war, ſo konnte für Fichte das Ich bin, welches er zum oberſten Grundſatz der Philoſophie machte, auch nicht in einer empiriſchen Thatſache ſeyn — Fichte erklärt es als Thathandlung, und zeigte, wie das Ich auf keine Weiſe unabhängig von dieſer Handlung als ein todtes ſtillſtehendes Ding daſeyn könne, ſondern nur in dieſem Akt des ſich-ſelbſt-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, ſondern den immer gleich ewigen Anfang — alſo daß, wo und wann man anfangen wollte, ſtets dieſer Akt des ſich-ſelbſt-Setzens der Anfang ſeyn müſſe. Fichtes Idealismus verhält ſich inſofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein umgekehrter Spinozismus, indem er dem abſoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in ſeiner Abſolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die That entgegenſetzte; das Ich iſt für Fichte nicht wie für Carteſius bloß der zum Behuf des Philoſophirens angenommene, ſondern der wirkliche, der wahre Anfang, das abſolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuſcript).

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Urſache außer ihm ſelbſt, aber doch wenigſtens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorſtellungen zuſchreibt, ſo muß dieſes wenigſtens ein blindes, nicht in dem Willen ſondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren ſeyn. Um dieß alles zeigte ſich nun Fichte unbekümmert, er gab ſich gegen die geſammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig ſie Negirenden, als eines ſie Erklärenden. Angewieſen nun, die Philoſophie da aufzunehmen, wo ſie Fichte hingeſtellt hatte, mußte ich vor allem ſehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichſam nur mit Worten hinwegzuſchelten ſucht, mit den Fichteſchen Begriffen, alſo mit der behaupteten abſoluten Subſtanz des Ich ſich vereinigen ließe. Hier ergab ſich nun aber ſogleich, daß freilich die Außenwelt für mich nur da iſt, inwiefern ich zugleich ſelbſt da und mir bewußt bin (dieß verſteht ſich von ſelbſt), aber daß auch umgekehrt, ſowie ich für mich ſelbſt da, ich mir bewußt bin, daß, mit dem ausgeſprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — ſeyend finde, alſo daß auf keinen Fall das ſchon bewußte Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit dieſem jetzt in mir ſich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es ſeiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenſeits des jetzt vorhandenen Bewußtſeyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr ſelbſt, ſondern nur durch ihr Reſultat in das Bewußtſeyn kommt. Dieſe Thätigkeit konnte nun keine andere ſeyn als eben die Arbeit des zu-ſich-ſelbſt-Kommens, des ſich Bewußtwerdens ſelbſt, wo es denn natürlich iſt und nicht anders ſeyn kann, als daß dieſe Thätigkeit mit dem erlangten Bewußtſeyn aufhört und bloß ihr Reſultat ſtehen bleibt. Dieſes bloße Reſultat, in welchem ſie dem Bewußtſeyn ſtehen bleibt, iſt dann eben die Außenwelt, der ſich eben darum das Ich nicht als einer von ihm ſelbſt producirten, ſondern nur als einer zugleich mit ihm da ſeyenden bewußt ſeyn kann. Ich ſuchte alſo mit Einem Wort den unzerreißbaren Zuſammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgeſtellten Außenwelt durch eine dem wirklichen oder empiriſchen Bewußtſeyn vorausgehende transſcendentale Vergangenheit

dieſes Ich zu erklären, eine Erklärung, die ſonach auf eine transſcendentale Geſchichte des Ichs führte. Und ſo verrieth ſich ſchon durch meine erſten Schritte in der Philoſophie die Tendenz zum Geſchichtlichen wenigſtens in der Form des ſich ſelbſt bewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen Ich. Denn das Ich bin iſt eben nur der Ausdruck des zu-ſich-Kommens ſelber — alſo dieſes zu-ſich-Kommen, das im Ich bin ſich ausſpricht, ſetzt ein außer- und von-ſich-Geweſenſeyn voraus. Denn nur das kann zu ſich kommen, was zuvor außer ſich war. Der erſte Zuſtand des Ichs iſt alſo ein außer-ſich-Seyn. Hiebei iſt nur noch zu bemerken (und dieß iſt ein ſehr weſentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenſeits des Bewußtſeyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle iſt, denn zum individuellen beſtimmt es ſich eben erſt im zu-ſich-Kommen, alſo das jenſeits des Bewußtſeyns oder des ausgeſprochenen Ich bin gedachte Ich iſt für alle menſchlichen Individuen das gleiche und ſelbe, es wird in jedem erſt ſein Ich, ſein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu ſich kommt. Daraus, daß das jenſeits des Bewußtſeyns gedachte für alle Individuen daſſelbe iſt, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt ſich alsdann, warum ich für meine Vorſtellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne ſelbſt erſt eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Individuen zähle (das Kind ſchon, das mir einen Gegenſtand zeigt, ſetzt voraus, daß dieſer Gegenſtand ebenſowohl für mich als für es exiſtiren müſſe). Allerdings nun indem das Ich zum individuellen wird — was eben durch das Ich bin ſich ankündigt — angekommen alſo bei dem Ich bin, womit ſein individuelles Leben beginnt, erinnert es ſich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieſes Wegs eben erſt das Bewußtſeyn iſt, ſo hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtſeyn ſelbſt bewußtlos und ohne es zu wiſſen zurückgelegt. Hier erklärt ſich die Blindheit und Nothwendigkeit ſeiner Vorſtellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derſelben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in ſeinem Bewußtſeyn nur noch gleichſam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht

den Weg ſelbſt. Aber eben darum iſt es nun Sache der Wiſſenſchaft und zwar der Urwiſſenſchaft, der Philoſophie, jenes Ich des Bewußtſeyns mit Bewußtſeyn zu ſich ſelbſt, d. h. ins Bewußtſeyn, kommen zu laſſen. Oder: die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, daß jenes Ich des Bewußtſeyns den ganzen Weg von dem Anfang ſeines Außerſichſeyns bis zu dem höchſten Bewußtſeyn — ſelbſt mit Bewußtſeyn zurücklege. Die Philoſophie iſt inſofern für das Ich nichts anderes als eine Anamneſe, Erinnerung deſſen, was es in ſeinem allgemeinen (ſeinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platoniſchen Anſichten (wenn gleich dieſe zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewiſſe Zuthat von Schwärmeriſchem verſtanden waren) übereinſtimmten.

Dieß war alſo der Weg, den ich zuerſt und noch eben von Fichte herkommend, einſchlug, um meinerſeits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieſer Wendung des Fichteſchen Begriffs, wodurch dieſer eigentlich erſt verſtändlich und die Haupteinwendung gegen denſelben entfernt wurde, bei ihrem erſten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Verſuch, den Fichteſchen Idealismus mit der Wirklichkeit auszuſöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Vorausſetzung des Fichteſchen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich iſt, die objektive Welt begreiflich ſey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes Syſtem aufzuſtellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerſt nur das Fichteſche Syſtem begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte ſelbſt werde dieſen ſeinem Syſtem gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher ſich anders gefunden. Mir war es nicht um ein Syſtem zu thun, deſſen ich mich als eines eignen rühmen konnte, ſondern nur um ein ſolches, das mich ſelbſt befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie ſo manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, ſich auf die Philoſophie warfen, lediglich weil ſie nichts anderes gelernt hatten, und weil ſie meinten, in der Philoſophie ſey noch am eheſten ohne Kenntniſſe auszukommen; ich hatte noch mehr als Eine Region menſchlicher Forſchung, in der ich zu

meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hinzogen. — — Also ich wollte damals nur Fichtes System erklären, ob ich gleich nie Fichtes Zuhörer gewesen, was ich rein bloß als historische Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen gewesen ist, inwiefern er zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie aussprach, auf die Selbständigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie begründete, — ich suchte also damals zuerst nur zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne. Diese Ausführung des Fichteschen Idealismus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienenen System des transscendentalen Idealismus. Ist einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will, so kann ich nicht anders als ihm dieses System des transscendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteschen Gedankens schon das neue System erkennen, das früher oder später diese Hülle durchbrechen mußte, er wird in diesem Werk schon jene Methode in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfang gebraucht würde; indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich sie auch am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben. Ich sage dieß nicht, mich zu rühmen, sondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn sie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten. [1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerst gesetzt, war also: die von unserer

[1] Das Folgende ist einem Erlanger Manuscript vom Jahr 1822 entnommen.

Freiheit ſchlechterdings unabhängige, ja dieſe Freiheit beſchränkende Vorſtellung einer objektiven Welt durch einen Proceß zu erklären, in welchem ſich das Ich eben durch den Akt des Selbſtſetzens unbeabſichteter, aber nothwendiger Weiſe verwickelt ſieht. Indem nämlich das Ich ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, kann es nicht umhin ſich ſelbſt anzuziehen (in dem Sinn, wie man ſagt: ich ziehe mir dieſes oder jenes nicht an — ich ignorire es), und es konnte ſich ſelbſt nicht anziehen, ohne ſich dadurch zu begrenzen, ſeine an ſich ins Unendliche ſtrebende Thätigkeit zu hemmen, ſich ſelbſt, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für ſich ſelbſt zu etwas, alſo zu einem Beſchränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf dieſe Art in das Ich ſelbſt, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit ſich ſelbſt, mit dem eignen, in ſich geſetzten Widerſpruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu ſeyn, beſchäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es ſich ſelbſt Objekt wurde, ſich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, ſondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für ſich ſelbſt, hatte aber eben damit aufgehört an ſich zu ſeyn: dieſe in ihm geſetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieſer ſucceſſiven Ueberwindung wurden als identiſch nachgewieſen mit den Momenten der Natur, und dieſer Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beſchränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erſt ſich wirklich hatte, oder für ſich ſelbſt war, wie es an ſich war — als lautere Freiheit. Damit war die theoretiſche Philoſophie geſchloſſen, und es begann die praktiſche. Zuerſt in der Philoſophie hatte ich hier die geſchichtliche Entwicklung verſucht — die ganze Philoſophie war mir Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erſte Epoche von der urſprünglichen Empfindung (der durch die Selbſtobjektivirung im Ich geſetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anſchauung. Das Inſtrument war jedoch zu beſchränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. — Das Princip des Fortſchreitens oder die Methode

beruht auf der Unterſcheidung des ſich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbſtbewußtſeyns beſchäftigten Ichs und des auf dieſes reflektirenden, gleichſam ihm zuſchauenden, alſo philoſophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Beſtimmung geſetzt, aber dieſe Beſtimmung war nur für den Zuſchauer in ihm geſetzt, nicht für es ſelbſt. Der Fortſchritt beſtand alſo jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philoſophirenden geſetzt war, im Folgenden dem Ich ſelbſt objektiv — für das Ich ſelbſt in ihm geſetzt wurde, und daß auf dieſe Art zuletzt das objektive Ich ſelbſt auf den Standpunkt des Philoſophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philoſophirenden, inſofern ſubjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem dieſe Gleichheit eintrat, wo alſo in dem objektiven Ich genau daſſelbe geſetzt war, was im ſubjektiven, war der Schlußmoment der Philoſophie, welches ſich damit zugleich ihres Endes beſtimmt verſichert hatte. Zwiſchen dem objektiven Ich und dem philoſophirenden beſtand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratiſchen Geſprächen zwiſchen dem Schüler und dem Meiſter. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weiſe mehr geſetzt, als es ſelbſt wußte; die Thätigkeit des ſubjektiven, des philoſophirenden Ich beſtand nun darin, dem objektiven Ich ſelbſt zu der Erkenntniß und dem Bewußtſeyn des in ihm Geſetzten zu verhelfen, und es ſo endlich zur völligen Selbſterkenntniß zu bringen. Dieſes Verfahren, wobei ſtets, was im vorhergehenden Moment bloß ſubjektiv geſetzt iſt, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung erſprießliche Dienſte geleiſtet.

Die Anfänge dieſer Darſtellung des Idealismus finden ſich in den einzelnen Abhandlungen, die im erſten Theil meiner philoſophiſchen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweiſen will, den Gang meiner philoſophiſchen Entwicklung zu beurtheilen, und beſonders wer das eigentlich heuriſtiſche Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

[1] Bd. I. dieſer Geſammtausgabe.

Die Naturphiloſophie.

Ich gehe nun über zur Darſtellung des Syſtems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten iſt. Hier war es alſo nicht mehr das endliche oder menſchliche Ich, von dem ausgegangen wurde, ſondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmittelbar Gewiſſe, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu ſeyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, deſſen er ſelbſt ſich nicht bewußt iſt, geſchehen iſt.

Das Subjekt, inwiefern es noch in ſeiner reinen Subſtantialität gedacht wird, inſofern iſt es noch frei von allem Seyn, und obgleich nicht nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt; als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenſtändlichen Seyn ſeyend. Aber es kann in dieſer Abſtraktion nicht bleiben, es iſt ihm gleichſam natürlich, ſich ſelbſt als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterſchied dieſes Objektwerdens von dem, was auch der Spinoziſchen Subſtanz vorausgedacht werden muß, iſt dieſer, daß letzteres mit gänzlichem Verluſt ſeiner ſelbſt, alſo ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als ſolches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, ſondern vielmehr unendliches Selbſtſetzen iſt, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu zu ſeyn, unendliches alſo — nicht in dem bloß negativen Sinn, daß es nur nicht endlich iſt oder gar nicht endlich werden könnte, ſondern in dem poſitiven, daß es ſich verendlichen (ſich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit ſiegreich, wieder als Subjekt, hervortritt,

oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden ſich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß ſeine Natur iſt, nie bloß Objekt ſeyn zu können, ſondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu ſeyn, ſo iſt, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang geſetzt — iſt ſie eine nothwendig fortſchreitende.

Der Anfang iſt natürlich das erſte ſich zu etwas Machen, das erſte objektiv-Werden; denn mit dieſem war in Folge der Unendlichkeit des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der Subjektivität folgt — aus dieſem Grunde alſo war mit dem erſten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung ſelbſt gelegt. Das Wichtigſte iſt daher die Erklärung dieſes Anfangs, dieſes erſten Etwas-ſeyn. Dieß wurde nun auf folgende Weiſe gedacht. Das Subjekt noch in ſeiner reinen Subſtantialität oder Weſentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, iſt, wie ſchon bemerkt, zwar nicht nichts, aber als nichts; dieſes als drückt immer etwas über das Weſen Hinzukommendes aus, und bezieht ſich demnach auf das gegenſtändliche, auf das über das Weſen hinausgehende Seyn; wenn alſo geſagt wird, das Subjekt oder Ich in ſeiner reinen Subſtantialität war als nichts, ſo drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenſtändlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerſt von ihm ſagen: es iſt als Etwas, ſo wird eben damit ausgedrückt, daß dieſes Etwas-ſeyn, als Seyn ein Acceſſoriſches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewiſſem Betracht Zufälliges iſt. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt gewiſſe moraliſche und andere Eigenſchaften, die man gerade nur hat, inwiefern man ſie nicht hat, oder wie die deutſche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man ſich dieſelben nicht anzieht. Z. B. wahre Anmuth iſt gerade nur möglich im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt, dagegen eine Perſon, die um ihre Anmuth weiß, ſie ſich anzieht, ſogleich aufhört anmuthig zu ſeyn, und wenn ſie als anmuthig ſich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenſo iſt es mit der Unbefangenheit. Das

me Seyn iſt überall nur das, was ſich ſelbſt nicht weiß; ſowie
lbſt Gegenſtand wird, iſt es auch ſchon ein befangenes. Wenden
ie Bemerkungen auf das Vorliegende an, ſo iſt das Subjekt
reinen Weſentlichkeit als nichts — eine völlige Bloßheit aller
ften — es iſt bis jetzt nur Es ſelbſt, und ſo weit eine völlige
von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es iſt ihm unver-
ſich ſich ſelbſt anzuziehen, denn nur dazu iſt es Subjekt, daß
elbſt Objekt werde, da vorausgeſetzt wird, daß nichts außer
, das ihm Objekt werden könne; indem es ſich aber ſich
zieht, iſt es nicht mehr als nichts, ſondern als Etwas —
: Selbſtanziehung macht es ſich zu etwas; in der Selbſt-
z alſo liegt der Urſprung des Etwas-Seyns, oder des ob-
des gegenſtändlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was
kann ſich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im ſich-
wird es ein anderes, dieß iſt der Grund-Widerſpruch, wir
agen, das Unglück in allem Seyn — denn entweder läßt es
iſt es als nichts, oder es zieht ſich ſelbſt an, ſo iſt es ein
und ſich ſelbſt Ungleiches, — nicht mehr das mit dem Seyn,
r Unbefangene, ſondern das ſich mit dem Seyn befangen hat —
empfindet dieſes Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges.
n Sie hier, daß demgemäß der erſte Anfang ausdrücklich als ein
s gedacht wird. Das erſte Seyende, dieſes primum Existens,
s genannt habe, iſt alſo zugleich das erſte Zufällige (Urzufall).
nze Conſtruktion fängt alſo mit der Entſtehung des erſten
n — ſich ſelbſt Ungleichen —, ſie fängt mit einer Diſſonanz
muß wohl ſo anfangen. Denn zuvor — vor der Zu-
des Seyns, in ſeinem an und vor ſich Seyn, war das
auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor
e, aber eben darum iſt es dort noch nicht als unendlich
um ſich als unendlich zu ſetzen, muß es von dieſer Mög-
auch das Endliche zu ſeyn, ſich gereinigt haben, alſo die
it ſelbſt wird ihm zum Mittel, ſich als unendlich (d. h. als
vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort

unendlich hier nicht verbunden) ſich als unendlich zu ſetzen. Nur durch wirklichen Gegenſatz konnte es in ſein wahres Weſen erhöht werden, konnte es ſich als Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erſt reines, ſich ſelbſt nicht gegenwärtiges Subjekt iſt — indem es ſich haben will, ſich ſelbſt Objekt wird, iſt es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit iſt Gegenſatz des Weſens). Aber dadurch iſt es als Weſen nicht aufzuheben, denn es iſt nicht bloß Weſen überhaupt, ſondern unendlicher Weiſe. Jene Zufälligkeit wird ihm alſo nur Anlaß, in ſein Weſen zurücktretend ſich gegen jenes Zufällige als Weſen zu ſetzen, das es zuvor nicht war. An und vor ſich war es Weſen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht als Weſen, denn es hatte jenen, daß ich ſo ſage, verhängnißvollen Akt des ſich ſelbſt-Anziehens noch vor ſich; es ſtand noch an jenem Abhang, von dem es ſich ſelbſt nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es ſtehen (bleibt, wie es iſt, alſo reines Subjekt), ſo iſt kein Leben, und es ſelbſt iſt als nichts, oder es will ſich ſelbſt, ſo wird es ein anderes, ſich ſelbſt Ungleiches, sui dissimile. Es will ſich zwar als ſolches, aber dieß eben iſt unmittelbar unmöglich, im Wollen ſelbſt ſchon wird es ein anderes und entſtellt ſich, aber es ergibt ſich darein, weil ihm doch nur verſagt iſt, unmittelbar ſich als Weſen zu ſetzen; jenes endliche oder befangene Seyn — das allein unmittelbar mögliche — ſtellt ſich ihm ſelbſt gleich nur dar als Vermittlung ſeines als unendlich-, als Weſen Seyns; inſofern kann es jenes Seyn wollen, ob es gleich nicht das iſt, was es eigentlich will. Dieſes endliche Seyn vermittelt ihm, ſich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu ſetzen — nun als Weſen. Dieſes in der zweiten Potenz geſetzte Weſen iſt, was das unanfängliche iſt, mit dem einzigen Unterſchied, daß es (ohne ſein eignes Zuthun) gleich als Weſen geſetzt und demnach feſtgemacht iſt. Nennen wir das Weſen oder reine Subjekt A, ſo iſt das Subjekt vor allem Actus nicht als A, alſo iſt es auch nicht ſo A, daß es nicht nicht-A oder = B ſeyn könnte. Nun aber macht es

ſich ſelbſt zu B in der Selbſtanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit ſeiner Natur iſt, unendliches Subjekt, unendliches A zu ſeyn, d. h. nicht Objekt ſeyn zu können, ohne Subjekt zu ſeyn. Es kann alſo nicht B ſeyn, ohne uno eodemque actu als A zu ſeyn, nicht ſofern es B iſt, wohl aber in einer andern Geſtalt ſeines Weſens. In dieſer iſt es nicht mehr bloßes A, ſondern als A, als A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu ſeyn ſchon ausgeſchloſſen iſt. Das als A geſetzte A iſt aber nicht mehr das einfache A, ſondern A, das A iſt, nicht — iſt und nicht iſt, ſondern entſchieden iſt. A, das A iſt, iſt das mit ſich ſelbſt duplicirte A (in der älteren Logik wurde dieſe Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, ſondern als A geſetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), alſo das als A geſetzte A iſt nicht mehr einfaches, ſondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt iſt) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten alſo nun auf der einen Seite A, das B geworden iſt, auf der andern im Gegenſatz und in der Spannung mit dieſem — aber eben darum zugleich in der Erhöhung durch dieſes — A^2 (das in ſich ſelbſt erhöhte A, denn das heißt das als ſolches geſetzte A).

Auf dieſe Weiſe wären wir alſo aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie Sie zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortſchritts ſchon gelegt iſt. Doch eh' ich zu dieſem fortgehe, habe ich noch erſt die nähere und beſtimmtere Bedeutung jenes Gegenſatzes aufzuzeigen.

In dem nun als A geſetzten A, in dem A^2 hat ſich das A zum Höheren ſeiner ſelbſt, inwiefern es B iſt, erhoben. Nothwendig und immer aber iſt das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch ſo einzuſehen iſt. Das abſolute Subjekt, das als nichts iſt, macht ſich zu Etwas, zu einem gebundenen, beſchränkten, befangenen Seyn. Aber es iſt das unendliche, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es etwas iſt, iſt es auch unmittelbar wieder das über ſich ſelbſt Hinausgehende, alſo das ſich ſelbſt in dieſem Etwas-ſeyn Begreifende, Erkennende. Als das etwas ſetzende iſt es das Reale, als das

Begreifende deſſelben das Ideale, hier treten alſo zuerſt auch dieſe Begriffe (des Realen und des Idealen) in unſere Betrachtung ein. Wenn nun aber dieſe Geſchichte des ſich ſelbſt ſetzenden, ſich ſelbſt in allen Beſtimmungen ſeines Seyns-erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geſchichte iſt, ſo muß ſich dieſes erſte Etwas-ſeyn des Subjekts, ſo wie das ihm Entgegengeſetzte, worin es als Subjekt iſt — jenes Reale und dieſes Ideale, dieſe beiden erſten Potenzen des Selbſtſetzens — der Selbſtverwirklichung — müſſen ſich in der Wirklichkeit nachweiſen laſſen oder einen entſprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erſte überhaupt Etwas-ſeyn des zuvor freien und als nichts ſeyenden Subjekts, als das mit ſich ſelbſt alſo befangene oder verfangene Subjekt, als dieſes erſte wurde die Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerſt im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d. h. das nicht mehr frei Seyende. Dieſe Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn ſelbſt iſt, iſt allerdings nicht die Materie, die wir jetzt vor uns ſehen, die geformte und mannichfach gebildete, alſo namentlich auch nicht die ſchon körperliche Materie; was wir als Anfang und erſte Potenz, als das Nächſte am Nichts, bezeichnen, iſt vielmehr ſelbſt die Materie dieſer Materie, der ſchon geformten nämlich und uns ſinnlich erkennbaren, mit ſinnlichen Eigenſchaften ausgeſtatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn jene Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn überhaupt iſt, wird, wie wir bald ſehen werden, unmittelbar zum Gegenſtand eines Proceſſes, in welchem ſie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem ſie dazu wird, nimmt ſie jene ſinnlich erkennbaren Eigenſchaften an. Dieſem erſten Realen nun, dieſem erſten Etwas-ſeyn ſteht das Ideale entgegen, das inſofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) iſt, aber weil es das dem Etwas entgegengeſetzte, das als ſolches geſetzte Nichts oder reine Weſen iſt, inſofern iſt es doch eben darum ſelbſt auch Etwas: wir werden ſagen, oder vielmehr in der erſten Entwicklung dieſer Philoſophie wurde geſagt, dieſes als ſolches geſetzte reine Weſen — das gegen die Materie als nichts iſt — ſey das Licht. Das Licht iſt gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; daſſelbe, was in der Materie

als etwas iſt, iſt in dem Licht als nichts, und inſofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein ideale geſetzt. Das Licht iſt offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypotheſen es herabgeſetzt haben. Wenn ſelbſt Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen Richtungen nicht bloß, ſondern in jedem Punkt ihrer Subſtanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwiſchenräume erklären, ſo müßte der durchſichtige Körper von jedem Punkt ſeiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt ſeyn (denn in jedem Punkt ſeiner Oberfläche iſt er durchſichtig), alſo er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus ſeyn. (Eben jetzt iſt auch die beobachtende Phyſik geneigter, die Immaterialität des Lichts als ſeine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, inſofern freilich nicht Materie iſt, aber das Accidens einer Materie, was als Hypotheſe für den Calcül gewiſſe Erleichterungen gewährt, und eben nur ſo weit zuläſſig iſt, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie ſogar beſtimmt, ob ſie gleich nie einen dieſer Atome geſehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerſtrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorſtellung eines undulirenden Mediums zu ſubſumiren. Die Naturphiloſophie erklärt das Licht nicht für immateriell in dem Sinn, daß es bloß Accidens, ſondern es iſt ihr auch Subſtanz, aber immaterielle — wie Spinoza ausgedehnte und denkende Subſtanz).

Das Licht iſt alſo ſelbſt nicht Materie, aber es iſt im Idealen eben das, was die Materie im Realen iſt; denn es erfüllt den Raum auf ſeine, d. h. auf ideale Weiſe gerade ſo nach allen Dimenſionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht iſt alſo der Begriff der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß ſubjektiv, ſondern es iſt der ſelbſt objektiv geſetzte Begriff der Materie, eine Beſtimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem ſie Veranlaſſung gibt, einen weſentlichen Fortſchritt dieſer Philoſophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu ſetzen.

Carteſius und ſein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von

der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeſchloſſen. Aber z. B. das Licht iſt in der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geiſtes oder des Denkens, und wenn wir dieſen unbeſtimmten Begriff eines Analogen auf einen beſtimmten Begriff reduciren, ſo iſt das Licht gar nichts anderes als der Geiſt oder das Denken ſelbſt nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieſelbe Weiſe hatte Fichte den Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er ſeiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft exiſtirt, das Ich auch als die Subſtanz oder als das letzte Weſen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müſſen, daß auch ſie wahrhaft nur exiſtire, inwiefern ſie innerlich oder ihrem Weſen nach = Ich, Subjekt-Objekt ſey. Er hätte dieß behaupten müſſen, wenn er ihr nicht alle Realität außer unſern Vorſtellungen abgeſprochen hätte. Alſo auch Fichte kannte nichts Subjektives als nur in dem menſchlichen Ich oder Geiſt, während man z. B. von dem Licht ſagen kann, es ſey ein Subjektives, aber ein in die Natur ſelbſt Geſetztes, das, worin die Natur gegen ſich ſelbſt ſubjektiv oder Subjekt iſt, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas bloß Objektives — bloßes Nicht-Ich ſey. Denn das Ich iſt gleichſam das Ich oder das erſte Subjektive der Natur — das erſte Subjektive außer uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre iſt ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, ſondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der mir objektiven Welt, zu der Welt, die für mich, der bereits auf eine höhere Stufe erhoben iſt, als objektiv ſich verhält, die aber in ſich ſelbſt auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z. B. gegen das menſchliche Wiſſen, alſo überhaupt nur relativ, beziehungsweiſe gehört das Licht zur reellen Welt, für ſich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, iſt es in ſeiner Art oder Potenz ebenſowohl ein Ideales, als das menſchliche Denken in ſeiner Potenz ein Ideales iſt.

Aus den bisherigen Beſtimmungen hat ſich nun alſo ergeben, daß die erſten Momente des unendlichen ſich-ſelbſt-Setzens, oder, da in dieſem das Leben des Subjekts beſteht, daß die erſten Momente dieſes Lebens Momente der Natur ſind. Hieraus folgt alſo, daß dieſe

Philoſophie mit ihren erſten Schritten in der Natur iſt, oder von der Natur anfängt — natürlich nicht um in ihr zu bleiben, ſondern um in der Folge durch immer fortſchreitende Steigerung ſie zu übertreffen, über ſie hinauszukommen, und zum Geiſt, in die eigentlich geiſtige Welt, ſich zu erheben. Dieſe Philoſophie konnte alſo in ihrem Anfang Naturphiloſophie heißen, aber die Naturphiloſophie war nur der erſte Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war ſelbſt nur die eine Seite des Univerſums oder der abſoluten Totalität, in welcher erſt das abſolute Subjekt ganz verwirklicht iſt, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geiſtes war die andere Seite. Die Philoſophie mußte in die Tiefen der Natur hinabſteigen, nur um ſich von dort aus zu den Höhen des Geiſtes zu erheben. Die andere Seite des Syſtems war alſo die Philoſophie des Geiſtes. Wenn man daher das ganze Syſtem Naturphiloſophie nannte, ſo war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem Syſtem das Vorausgehende, das Erſte, aber inſofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde ſchwer, dieſem Syſtem einen Namen zu finden, weil es eben die Gegenſätze aller früheren Syſteme in ſich aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus ſelbſt einen Realismus zur Baſis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, alſo in dem exoteriſchen Theil meiner erſten Darſtellung dieſes Syſtems, hatte ich es das abſolute Identitätsſyſtem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einſeitiges Reales noch ein einſeitiges Ideales behauptet werde, ſondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch dieſe Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Syſtems eindrangen, benutzt, um daraus zu ſchließen, oder dem ununterichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in dieſem Syſtem alle Unterſchiede, namentlich jeder Unterſchied von Materie und Geiſt, von Gutem und Böſem, ſelbſt von

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach dieſem Syſtem ſey im gemeinen Sinn alles eins. Ich ſetze nun übrigens die Darſtellung deſſelben fort.

Wir hätten alſo nun die zwei erſten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des erſten noch mit oder von ſich ſelbſt Befangenſeyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des *als* frei und unbefangen geſetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das *ganze* oder das abſolute Subjekt ſeyn kann, eben weil es das ſchon *als ſolches* geſetzte iſt. Denn das abſolute Subjekt iſt noch *rein* unendlich, alſo auch noch nicht *als* ſolches geſetzt. Es iſt nun zu zeigen, wie von dieſem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeſchritten. Hier kommt dann zuerſt das eigentliche Princip des Fortſchreitens oder die *Methode* zur Sprache, welche auf der Vorausſetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch ſubjektiv geſetzt iſt, in einer folgenden ſelbſt objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf dieſe Weiſe zuletzt das vollkommenſte Objekt entſtehe, endlich aber das letzte, allein ſtehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden *könnende* (weil alle Formen da ſind), alſo wirklich das höchſte, als ſolches geſetzte Subjekt *ſey*, denn was im *Lauf* der Entwicklung als Subjekt erſcheint, iſt gleichſam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment ſchon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, ſelbſt wieder objektiv geſetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, dieſe *erſchöpft* ſich.

Sie ſehen von ſelbſt, daß dieſe Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenſtände angewendete, daß ſie eine innere, immanente, dem Gegenſtand ſelbſt inwohnende war. Nicht das philoſophirende Subjekt — der Gegenſtand ſelbſt (das abſolute Subjekt) bewegte ſich nach einem *ihm* inwohnenden Geſetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So ſteht nun auch — im gegenwärtigen Moment noch — das Licht, d. h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als *Subjekt* dem *Objekt*, entgegen. Aber dieſes Ideale muß nun auch ſelbſt zu dem Objekt hinzutreten — *objektiv* werden, damit auf dieſe Art das

ganze, das vollkommene Objekt entſtehe. In dieſem erſten Idealen iſt ſchon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterſcheidbar wird, als jenes ſelbſt real geworden iſt. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d. h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbſtſeyns zu berauben, nicht ohne ein Drittes hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide ſelbſt nur noch Accidenzen oder Attribute ſind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein ſelbſt-Seyendes war — Materie und Licht — dieſe beiden ſollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinſchaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten ſeyn, beide gemeinſchaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Dieſe Beraubung ihres Selbſtſeyns kann ſich nun aber die Materie, daß ich ſo ſage, nicht ohne Widerſtand gefallen laſſen. Damit iſt alſo ein Proceß geſetzt, in welchem, wie ich ſchon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen Grundlage eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieſer Moment wurde der dynamiſche Proceß genannt, der auch wieder ſeine Momente hat. Als Erſcheinungen dieſer Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetiſche, der elektriſche und der chemiſche angeſehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Proceſſes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterſcheiden, dieſe drei Momente wurden angenommen auch als Momente der urſprünglichen Entſtehung der geformten und differenten (mit unterſcheidbaren Eigenſchaften ausgeſtatteten) Materie. Ich nannte ſie in dieſer Beziehung die drei Kategorien aller materiellen Entſtehung oder die drei Kategorien der Phyſik. Dieſer dynamiſche Proceß nun aber iſt bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenſeitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z. B. iſt nur das Phänomen, in welchem es der widerſtrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität geſetzten höheren Beſtimmungen immer wieder auszulöſchen und zu vernichten. Im dynamiſchen

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbſtrealität; von dem Moment an aber, wo ſie ihre Selbſtändigkeit oder ihren ſelbſtändigen Gegenſatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide ſich als die bloßen gemeinſchaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieſes Subjekt A^3 nennen. Es iſt das Subjekt oder der Geiſt der organiſchen Natur, der Geiſt des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den ſeinigen wirkt. Dabei kommt alſo die Materie nicht mehr als Subſtanz in Betracht; in der That iſt der Organismus nicht durch die materielle Subſtanz, die beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art oder Form ſeines materiellen Seyns — iſt er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Subſtanz, oder für das Leben iſt die Form das Weſentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz zum Zweck, ſondern die Erhaltung der Subſtanz in dieſer Form, in welcher ſie eben Form der Exiſtenz der höheren Potenz (A^3) iſt.

Der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch Werkzeug, als Organ eines Höheren iſt. In dem früheren Moment — noch im dynamiſchen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf. Ein unorganiſcher Körper kann in elektriſchem Zuſtand ſeyn oder nicht ſeyn ohne Nachtheil für ihn ſelbſt, dagegen ſind die Thätigkeitsformen der organiſchen Materie ihr weſentlich; ein Muskel z. B. ohne Contraktions- und Expanſionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als ſolches nur in der Spannung gegen das Ideale da iſt, ſo exiſtirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet ſind, weder mehr das eine noch das andere als ſolches, ſondern nur das Dritte, in dem ſie eins ſind, zu dem ſie beide ſich gleichſam verſtändigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

Aber dieſe Unterordnung kann auch nur ſtufenweiſe, alſo durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer ſucht die Materie ihre Selbſtändigkeit zu behaupten, wie z. B. in jenen unorganiſchen Abſätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt ſind; das Unorganiſche, d. h. die ein Selbſtſeyn affektirende Materie, iſt hier ſchon in den Dienſt des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu ſeyn. Das Knochenſyſtem der höheren Thiere iſt eben dieſes nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganiſche, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich iſt und als Schale und Gehäus erſcheint. Das Thier auch der höheren Klaſſe enthält in der Verſchiedenheit ſeiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiſcenzen der Stufen, über welche der geſammte organiſche Naturproceß emporgeſtiegen iſt. Während des Proceſſes, durch den die organiſche Natur ſelbſt entſteht, verhält ſich jenes Höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil ſubjektiv, denn noch iſt es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu ſeinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, ſind durch die verſchiedenen Organiſationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollſtändigen Entwicklung des Syſtems der Unterſchied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thieriſchen Organiſationen ſelbſt erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Unterſuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organiſchen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich hier nicht einlaſſen, wo jenes Syſtem nicht mehr ſelbſt Zweck iſt, ſondern bloß für den geſchichtlichen erörtert wird).

Dieſe Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende ſich darſtellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen Stufe, alſo zum Mittel herabgeſetzt wird, dieſe Lehre, die, ſo einfach und in der unmittelbaren Natur jedes Fortſchritts gegründet ſie iſt, gleichwohl zuerſt eine Sache der Philoſophie

war und von dieſer ausgeſprochen wurde, iſt jetzt bereits in die Naturforſchung gedrungen und im weiteſten Umfang angewendet.

Hat nun der (organiſche) Proceß ſein Ziel erreicht, ſo tritt auch jenes bisher Subjektive ſelbſt wieder zum Objekt hinzu, ſein Reich, ſeine Herrſchaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entſtehen jetzt keine urſprünglichen Organiſationen mehr. Inſofern iſt auch hiſtoriſch dieſes urſprünglich organiſirende, Organiſationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organiſchen Lebens gehört alſo in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der folgenden Periode ſelbſt noch zur objektiven Welt, und iſt inſofern Gegenſtand, ſogar der empiriſchen Naturforſchung. Der Moment, wo jenes bis jetzt Höchſte, das A^3, nun ſelbſt auch ganz objektiv wird, alſo einem noch höheren Subjekt ſich unterordnet, iſt — die Geburt des Menſchen, mit welchem die Natur als ſolche vollendet iſt und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der Anfang der Natur war eben jenes erſte Etwas-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung deſſelben in ſeiner Selbſtändigkeit oder Subſtantialität, ging nur dahin, es ſelbſt wieder zur bloßen Exiſtenzform eines Höheren zu machen. Nachdem alſo dieſes erſte Seyn von ſeiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren ſich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht iſt, die es im Organiſchen ſchon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, ſo iſt der Naturproceß als ſolcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeſchloſſenes vor ſich hat; die höhere Potenz, die nun wieder über dieſer Welt des Seyns ſich erhebt, hat zu dieſer nur noch einen idealen Bezug, oder ſie kann nur noch Wiſſen ſeyn. Denn was ſich gegen das geſammte Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wiſſen ſeyn. Wir hätten alſo jetzt das Subjekt bis zu dem Punkt gebracht, wo es reines Wiſſen iſt, oder wo es dasjenige iſt, deſſen Seyn eben nur noch im Wiſſen beſteht, das wir nicht mehr nachweiſen können als ein Ding oder als

Materie (hier war die Immaterialität der Seele oder deſſen, was in uns unmittelbar nur noch Wiſſen iſt, beſſer und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Exiſtenz dieſes Einfachen und Immateriellen, wie ſie es nannten, ſelbſt nur eine zufällige war, während ſie in jener Folge als eine nothwendige einleuchtet — es muß in dieſer Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabſinkt, wo es nur noch Wiſſen, alſo reines Wiſſen, d. h. reiner Geiſt iſt, und wo es alles, was es außerdem und unmittelbar ſeyn könnte, bereits außer ſich, als ein Anderes vor ſich, als ein für es ſelbſt Objektives hat. Dennoch bleibt es zwar nur in idealer, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun vor ſich hat; denn es iſt reines Wiſſen eben nur, weil es das geſammte Seyn ſchon außer ſich hat denn an ſich iſt es nicht ein anderes, ſondern daſſelbe Subjekt, das in ſeinem erſten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erſchienen; könnte man alſo dieſe früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, ſo würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde — auf dieſer beſtimmten Stufe — zu dieſer Potenz ſeiner ſelbſt abermals erhoben, wieder als reines Wiſſen ſeyn; es iſt als reines Wiſſen geſetzt nicht an ſich, ſondern nur vermöge dieſer Stufe, d. h. inwiefern es jene Momente vor ſich hat, inwiefern es an dieſen, die in ihm, dem abſolut oder an ſich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es ſich von dieſen ſchon gereinigt, ſie außer ſich, alſo zugleich von ſich ausgeſchloſſen hat, es iſt als reines Wiſſen nicht an ſich, ſondern nur durch ſeine Potenz, als A^4, als welches es aber ſich ſelbſt in den früheren Potenzen vorausſetzt. Eben darum ſteht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten; in unmittelbarem Bezug aber zu dem, in welchem allein der Schluß und das Ende des vorhergehenden Seyns iſt, alſo zu dem Menſchen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als ſeine unmittelbare Baſis feſthalten) — es iſt alſo reines Wiſſen, das zwar auf die ganze Natur ſich bezieht, ſeine unmittelbare Beziehung aber nur

zum Menſchen hat und inſofern menſchliches Wiſſen iſt. Hiermit entſteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu ſeyn. Aber der Unterſchied iſt, daß hier alles nur in Idealen vorgeht, was dort im Realen iſt.

Die erſte Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche ſeyn, die zweite das als ſolches geſetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte — Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, objektiv oder real iſt, ſo wird hier (in der nun anfangenden geiſtigen Welt) Reales und Ideales der Entgegenſetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales ſeyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes beſtimmt haben, iſt unmittelbar nur reines Wiſſen, als ſolches unendlich und in völliger Freiheit; inſofern ſteht es wieder an demſelben Punkt wie das erſte in ſeiner reinen Freiheit und Unendlichkeit geſetzte Subjekt, aber es ſteht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menſchlichen Weſen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele deſſelben zu werden, iſt es auch genöthigt, an allen Beſtimmungen, Verhältniſſen und Begrenzungen deſſelben theilzunehmen, und auf dieſe Weiſe, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, ſich ſelbſt zu verendlichen, und obgleich es ſelbſt immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrſchenden Nothwendigkeit (ideal) ſich zu verwickeln. Aus dieſem Verhältniß nun des in ſich unendlichen Wiſſens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug ſteht, wurde das ganze Syſtem der nothwendigen Vorſtellungen, ſo wie der Begriffe, nach welchem ſich die objektive Welt dem menſchlichen Bewußtſeyn beſtimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretiſche Seite des menſchlichen Bewußtſeyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantiſchen Vernunftkritik, oder was in dieſer Inhalt der geſammten theoretiſchen Philoſophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Geſammtſyſtem aufgenommen. Aber indem nun auf dieſe Weiſe das an ſich freie und unendliche Wiſſen ſich den Endlichen einbildet und durch ein

neues Herabſinken in die reale Welt ſich mit der Nothwendigkeit befängt und nun ſelbſt als nothwendiges und gebundenes Wiſſen erſcheint: ſo wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieſer Gebundenheit, die es im Menſchen angenommen, nochmals in ſein Weſen zurück, und wird im Gegenſatz mit ſeiner Gebundenheit *als* das freie, als zweite Potenz ſeiner ſelbſt und *außer* jener Nothwendigkeit, als ſie ſelbſt beherrſchend, behandelnd und begreifend geſetzt; der Gegenſatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier ſeinen höchſten Ausdruck als Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit iſt das, womit der Menſch in ſeinem Erkennen zu thun hat, dem er in ſeinem Erkennen unterworfen iſt; die Freiheit iſt Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln ſetzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht ſich der Menſch ſein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenſtändlich und erhebt ſich *über* daſſelbe; was *im* Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es *Ihnen* früher oder bisher nicht klar geweſen ſeyn ſollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes ſelbſt Objektivwerden eines ſo eben noch Subjektiven geſchehe, ſo haben *Sie* hier ein ganz naheliegendes Beiſpiel. (Bild der magnetiſchen Linie).

In einer neuen Steigerung alſo, wodurch ihm die in ſeinem Erkennen geſetzte Nothwendigkeit ſelbſt wieder objektiv wird, befreit ſich das Subjekt von eben dieſer Nothwendigkeit und erſcheint nun als frei, zwar nicht in Anſehung des Erkennens oder Wiſſens, wohl aber in Anſehung des Handelns. Aber der Gegenſatz iſt damit nicht aufgehoben, ſondern eben erſt geſetzt, der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darſtellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geſchichte* hat, in der nicht das Individuum, ſondern die ganze Gattung handelt.

Hier alſo war der Punkt des Syſtems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktiſche Philoſophie überging, wo demnach die moraliſche Freiheit des Menſchen, der Gegenſatz des Guten und Böſen und die

Bedeutung dieſes Gegenſatzes, wo kann insbeſondere auch der Staat als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwiſchen beiden ringenden Menſchheit, und endlich die Geſchichte ſelbſt als der große Proceß, in den die ganze Menſchheit verwickelt iſt, zur Sprache kam. Und ſo wurde denn dieſelbe Philoſophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphiloſophie war, hier Philoſophie der Geſchichte. In dieſer zeigte ſich, daß eine ſchrankenloſe Freiheit, die durch keine Geſetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer troſtloſen und verzweiflungsvollen Anſicht der Geſchichte führe. Hier, wo die höchſte und am meiſten tragiſche Diſſonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns ſelbſt wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier ſieht der Menſch ſich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher iſt denn die menſchliche Freiheit; die Pflicht ſelbſt könnte ihm nicht gebieten, ſobald ſie entſchieden habe, über die Folgen ſeiner Handlung ruhig zu ſeyn, wenn er ſich nicht bewußt ſeyn dürfte, daß ſeine Handlung zwar von ihm, von ſeiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieſer Handlung für ſein ganzes Geſchlecht ſich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig iſt, welches durch die freieſte, ja geſetzloſeſte Handlungsweiſe des Individuums hindurch eine höhere Geſetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne dieſe Vorausſetzung würde nie ein um die Folgen ſeiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern; ohne dieſe Vorausſetzung könnte nie ein Menſch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre ſie ihm ſelbſt durch die heiligſte Pflicht vorgeſchrieben. Hier wird alſo für die Geſchichte ſelbſt eine Nothwendigkeit gefordert, die auch gegen die moraliſche Freiheit noch beſteht und ſich behauptet, die alſo nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben iſt) ſeyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil ſie ſelbſt nicht (wie menſchliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, ſondern abſolut frei gegen ſie, immer Vorſehung, alſo immer und

gegen alles Subjekt — reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als Sich, sondern als über Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang schon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch seyn, das Verhältniß dieses seiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden — weil nie Objekt werden könnenden — Subjekts zum menschlichen Bewußtseyn zu zeigen; denn irgend ein Verhältniß zu diesem mußte ihm zukommen. Da aber bereits ausgesprochen ist, daß es selbst nie und durch keinen weiteren Fortschritt zum Objekt werden könne, sondern als herrschend über allem stehen bleibe, so läßt sich kein weiteres Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn als das der bloßen Manifestation denken. Denn da es nicht mehr selbst Objekt wird oder werden kann, so kann man nur sagen, daß es sich manifestire. Es fragt sich also, ob im menschlichen Bewußtseyn solche Manifestationen oder, um einen Leibnizischen Ausdruck zu brauchen, der hier passender angewendet seyn möchte, ob solche Fulgurationen jenes Höchsten, über alles Erhabenen im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen sind, Erscheinungen, in denen das menschliche Selbst sich als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten verhält; denn was sich bloß manifestirt, wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortschritts). Nun müssen wir uns erinnern, daß jenes höchste Subjekt zwar an sich nur Eines ist, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns stehenden Universums unter drei Gestalten gedacht werden kann; denn es ist, eben weil das Höchste, und weil alles unter ihm, ebensowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geistigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter sich Begreifende ist.

Als Hervorbringendes nun wird es ſich im Menſchen manifeſtiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird ſich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, ſie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geiſtes, ja der höchſten Ideen ſelbſt zu ſeyn — ſo weit geht die bildende Kunſt bloß als ſolche, aber 2) in der Poeſie, welche von der bildenden Kunſt vorausgeſetzt wird, und zu welcher jene ſelbſt wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß ſteht, in der Poeſie wird es ſich manifeſtiren als Geiſt, welcher Gewalt hat auch den Stoff ſelbſt hervorzubringen oder zu ſchaffen.

Die höchſte Wahrheit und Trefflichkeit des plaſtiſchen Kunſtwerks beſteht nicht in der bloßen Uebereinſtimmung mit dem Geſchöpf oder geſchöpflichen Vorbild, ſondern darin, daß der Geiſt der Natur ſelbſt es hervorgebracht zu haben ſcheint; in ihm offenbart ſich alſo eine Thätigkeit, die ſelbſt nicht mehr geſchöpflicher Art iſt, ſondern in der man den Schöpfer zu ſehen glaubt. In dem höchſten Werk, der mit Kunſt vereinigten Poeſie — in dem höchſten Werk der Dichtkunſt, der Tragödie, erſcheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenſchaften, wo für die Handelnden ſelbſt die Stimme der Vernunft verſtummt, und Willkür und Geſetzloſigkeit immer tiefer ſich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit ſich verwandeln — mitten unter allen dieſen Bewegungen erſcheint der Geiſt des Dichters als das ſtille, allein noch leuchtende Licht, als das allein eben bleibende, in der heftigſten Bewegung ſelbſt unbewegliche Subjekt, als weiſe Vorſehung, welche das Widerſpruchvollſte doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier alſo manifeſtirt ſich jenes Höchſte als Genius der Kunſt. Iſt nun die Kunſt das Objektivſte menſchlicher Thätigkeit, ſo iſt die Religion die ſubjektive Seite derſelben, inwiefern dieſe nicht, wie jene, darauf geht, ein Seyn, ſondern im Verhältniß zu jenem höchſten Subjekt alles Seyende als nicht ſeyend zu ſetzen. Hier offenbart ſich alſo jenes höchſte Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts verſinkt, als ſolches offenbart es ſich in der Begeiſterung jener ſittlich-religiöſen Heroen, durch welche die Menſchheit ſelbſt verherrlicht und als göttlich erſcheint.

Es gibt eine dritte menſchliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunſt und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in ſich vereinigt — die Philoſophie. Sie iſt objektiv wie die Kunſt, denn ſie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in keiner bleibenden Schöpfers. Sie iſt ſubjektiv wie die Religion, weil ſie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als ſeyend ſetzt, um es am Ende dem höchſten Subjekt, der an ſich ſelbſt der höchſte Geiſt iſt, zu überantworten.

Kunſt, Religion und Philoſophie, dieß ſind die drei Sphären menſchlicher Thätigkeit, in denen allein der höchſte Geiſt als ſolcher ſich manifeſtirt, er iſt der Genius der Kunſt, der Genius der Religion, der Genius der Philoſophie. Dieſen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch urſprüngliche Begeiſterung zugeſtanden (alle andere Begeiſterung iſt ſchon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einſtimmige Zeugniß aller Zeiten, ſo iſt auch Platon von ſeiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchſte Subjekt nicht in einer jener beſonderen Beziehungen, ſondern ſchlechthin und allgemein, ſo bleibt uns für daſſelbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterſchied geben, der Name des Gottes — nicht bloß Gottes, nicht θεοῦ, ſondern τοῦ θεοῦ, des beſtimmten Gottes, deſſen, der Gott iſt. In dieſem Begriff endigt alſo die Philoſophie, er iſt, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichſam als ebenſoviel ſucceſſive Herrſcher verſchwunden und untergegangen ſind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philoſophie ruht von ihrer Arbeit und gleichſam ihren Sabbath feiert.

Auf dieſe Weiſe war alſo von dem Tiefſten, das ſich uns darſtellt, bis zu dem Höchſten, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, Eine Linie, Ein ſtetiger und nothwendiger Fortſchritt dargethan. —

Mit dem zuletzt vorgetragenen Syſtem wird ſich auch heutzutage noch jeder, der es in ſeiner ächten und urſprünglichen Geſtalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerſeits wird ihm gleichſam unmöglich ſcheinen, daß dieſes Syſtem falſch ſey, von der anderen wird

er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigſtens als das letzte wahre auszuſprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewiſſen Begrenzung, nicht aber unbedingt und ſchlechthin. Es wird alſo, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, ſich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem Syſtem 1) hinſichtlich ſeines Umfangs nicht abſprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weiſe Gegenſtand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts ausgeſchloſſen hat, und daß es außerdem im Beſitz einer Methode iſt, durch die es ſich der Vollſtändigkeit ſeiner Erfaſſung verſichert; man kann ſogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß ſchon zum voraus den Ort und gleichſam die Stelle enthalte. Was 2) die Methode betrifft, ſo war durch dieſe ſelbſt dafür geſorgt, der Subjektivität des Philoſophen keinen Einfluß zu geſtatten. Es war der Gegenſtand ſelbſt, der ſich nach einem ihm inwohnenden Princip fortbeſtimmte, es war der nach innerem Geſetz fortſchreitende Gedanke, der ſich ſeinen Inhalt gab. 3) Der Form nach war durch dieſes Syſtem zuerſt in die Philoſophie eingeführt der Begriff des Proceſſes und von Momenten dieſes Proceſſes. Sein Inhalt war die Geſchichte des unvermeidlich ſich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder ſiegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchſten Sinn ſich bewußtes Subjekt, als Vorſehung ſtehen blieb. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorſtellung durch den ſubjektiven Fichteſchen Idealismus angethan, wie das Bewußtſeyn durch die frühere abſolute Entgegenſetzung von Natur und Geiſt ſich zerriſſen, nicht weniger aber durch den kraſſen Materialismus und Senſualismus, der ſich eben damals über das übrige Europa (außer Deutſchland) verbreitet hatte, ſich verletzt fühlte, ſo begreift man, daß dieſes Syſtem im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein ſpäteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals errungen werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutſchland gleichſam zum Glaubensartikel aller

höher denkenden und fühlenden Menſchen geworden iſt. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns *erkennt*, daſſelbe iſt mit dem, was erkannt *wird*.

Da jene Philoſophie die geſammte Wirklichkeit — Natur, Geſchichte, Kunſt — alles Niederere und Höhere umfaßte, alſo dem Menſchen gleichſam ſein ganzes Wiſſen vor Augen ſtellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geiſt der andern Wiſſenſchaften wirken, und man kann wohl ſagen, daß es nicht bloß in der Philoſophie als *ſolcher*, daß es eine Veränderung in der Anſicht und Betrachtungsweiſe der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geſchlecht entſtand, das ſich gleichſam mit neuen Organen des Denkens und des Wiſſens ausgeſtattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwiſſenſchaft, andere an die Geſchichte ſtellte.

Die früheren mechaniſchen und atomiſtiſchen Hypotheſen in der Phyſik ließen für die Naturerſcheinungen faſt kein anderes Intereſſe als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunſtſtücken eines Taſchenſpielers auf den Grund zu kommen ſucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu ſolchen Theoretikern ſagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch dieſe Körperchen, dieſe Figuren derſelben, dieſe feinen Materien, dieſe bald ſo, bald anders gebohrten, in dieſer oder jener Richtung mit Klappen verſehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle dieſe Anſtalten ſelbſt gemacht ſind, wie die Natur in ſolchen Taſchenſpielereien ſich gefällt.

Glücklicherweiſe traten zu jenen durch die Philoſophie gewonnenen, tieferen Anſichten der Natur, nach welcher auch ſie ein Autonomiſches, ein ſich ſelbſt Setzendes und Bethätigendes iſt, die Entdeckungen der neueren Experimentalphyſik hinzu, welche die Vorausſagungen der Philoſophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgenſten Proceſſe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, ſchien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Intereſſe

verwandelt hatte, ſo gefiel man ſich nicht weniger, die Geſchichte als das zufälligſte Spiel geſetzloſer Willkür, eines ſinn- und zweckloſen Treibens erſcheinen zu laſſen, ja derjenige Gelehrte galt als der geiſtreichſte, der das Sinnloſe, ja Unſinnige der Geſchichte am meiſten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die hiſtoriſche Erſcheinung war, deſto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Urſachen zur Erklärung derſelben aufzubringen wußte. Dieß war beſonders ſo ziemlich der herrſchende Geiſt der Univerſitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. Eine große Ausnahme dieſer Art war Johannes v. Müller, den, während mehr oder weniger alle Stände ſich ſelbſt untergruben, aber beſonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den poſitiven Fächern ſich gleichſam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geiſtes ihre eigne Wiſſenſchaft verächtlich zu machen, den, ſage ich, während einer ſolchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geſchichte davor bewahrt hatte, in dieſen Ton einzuſtimmen, aber es war auch höchſtens ſeine Gelehrſamkeit, die Anerkennung fand, ſeinen Geiſt zu würdigen war einer ſpäteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Intereſſe der Wiſſenſchaften ſteigt immer in dem Verhältniß, in welchem man ſie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchſte aller Wiſſenſchaften, die Philoſophie, fähig ſieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverſtand ſich Mühe geben, ihre ſpecielle Wiſſenſchaft ſo weit möglich von der Philoſophie loszureißen, wiſſen nicht, was ſie thun; denn die Achtung, in der ſie ihre Wiſſenſchaft ſehen, und bei der ſie ſich wohl befinden, iſt ſelbſt nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgeſprochen, doch in Folge der früheren philoſophiſchen Entwicklungen als vorhanden geſehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorſtand, ſo mußte er ſich zuerſt in den höheren, eben darum ſenſibeleren Organen (in Poeſie und Philoſophie) ankündigen, wie zarte und geiſtiger organiſirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorſtehende Gewitter und andere phyſiſche Ereigniſſe eher als materieller organiſirte empfinden. Goethe war wohl der erſte Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine iſolirte, nicht bloß ſeiner Zeit, ſondern

zum Theil ſogar ſich ſelbſt unbegriffene Erſcheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm ſelbſt erſt die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch ſie geweckte Geiſt ſucceſſiv alle Wiſſenſchaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch Herder verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die dieſe neue geiſtige Bewegung zum Theil ohne Wiſſen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß dieſe Philoſophie in der Geſtalt, in welcher ſie zuerſt eine faſt allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher ſich in ihrer Wirkung gehemmt ſah, einen abſtoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils ſinnloſen und ungerechten Angriffe, denen ſie von vielen Seiten ausgeſetzt war, wohin z. B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß ſie Spinozismus, Pantheismus ſey — nicht dieſe Angriffe konnten ſie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverſtand, in dem ſie ſich über ſich ſelbſt befand, indem ſie ſich für etwas gab, oder (man könnte eher ſagen) ſich für etwas anſehen ließ, was ſie nicht war, was ſie dem urſprünglichen Gedanken nach nicht ſeyn ſollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem jede Philoſophie mit dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſeyn immer entweder in Uebereinſtimmung oder in Conflikt ſich finden wird, iſt die Art, wie ſie ſich über das Höchſte, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun Gott in der zuletzt vorgetragenen Philoſophie? Zunächſt die Stellung eines bloßen Reſultats, des höchſten und letzten, alles abſchließenden Gedankens — ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphyſik gehabt, und die ihm auch Kant gelaſſen hatte, dem Gott bloß der zur formalen Abſchließung der menſchlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen Syſtem war Gott jenes zuletzt als Subjekt, als über alles ſiegreich ſtehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabſinken kann; eben dieſes Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geſchichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Reſultat ſchien, und dieſes Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als

ein Fortſchreiten im bloßen Denken), es wurde ſogar als realer Proceß vorgeſtellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Reſultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphyſik war, aber ich kann ihn nicht als Reſultat eines objektiven Proceſſes denken; dieſer als Reſultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott iſt, nicht etwas außer Sich (praeter se), er könnte höchſtens ſich ſelbſt zur Vorausſetzung haben; nun hat er aber in jener Darſtellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu ſeiner Vorausſetzung. Hieraus — aus dem Letzten — folgt, daß dieſer Gott am Ende dem doch beſtimmt werden muß, als der auch ſchon im Anfang war, daß alſo jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang ſchon Gott iſt, eh' es im Reſultat auch als Gott geſetzt wird — daß in dieſem Sinn allerdings alles Gott iſt, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott iſt, nur nicht als Gott — alſo Gott nur außer ſeiner Gottheit oder in ſeiner Entäußerung, oder in ſeiner Anderheit, als ein anderer von ſich ſelbſt, als welcher er erſt im Ende iſt. Wird nun aber wieder dieß angenommen, ſo zeigen ſich folgende Schwierigkeiten. Theils iſt Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigſtens gerade um als Gott zu ſeyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu ſehr vor den Kopf ſtößt, als daß es je auf allgemeine Zuſtimmung rechnen könnte. Die Philoſophie iſt aber nur Philoſophie, um allgemeine Verſtändigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zuſtimmung zu erhalten, und jeder, der eine philoſophiſche Lehre aufſtellt, macht dieſen Anſpruch. Man kann freilich ſagen: der Gott begibt ſich in dieſes Werden, eben um ſich als ſolchen zu ſetzen, und dieß muß man freilich ſagen. Aber ſowie dieß ausgeſprochen iſt, ſieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht als ſolcher war (dem widerſpricht aber wieder das allgemeine religiöſe Bewußtſeyn), oder man leugnet, daß je eine ſolche Zeit geweſen, d. h. jene Bewegung, jenes Geſchehen wird als ein ewiges Geſchehen erklärt. Ein ewiges Geſchehen iſt aber kein Geſchehen. Mithin iſt die ganze Vorſtellung jenes Proceſſes und jener Bewegung

eine ſelbſt illuſoriſche, es iſt eigentlich nichts geſchehen, alles iſt nur in Gedanken vorgegangen, und dieſe ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philoſophie ergreifen ſollen; damit ſetzte ſie ſich außer allen Widerſpruch, aber eben damit begab ſie ſich ihres Anſpruchs auf Objektivität, d. h. ſie mußte ſich als Wiſſenſchaft bekennen, in der von Exiſtenz, von dem, was wirklich exiſtirt, und alſo auch von Erkenntniß in dieſem Sinn gar nicht die Rede iſt, ſondern nur von den Verhältniſſen, welche die Gegenſtände im bloßen Denken annehmen, und da Exiſtenz überall das Poſitive iſt, nämlich das, was geſetzt, was verſichert, was behauptet wird, ſo mußte ſie ſich als rein negative Philoſophie bekennen, aber eben damit [redacted]um für die Philoſophie, welche ſich auf die Exiſtenz bez[redacted]r die poſitive Philoſophie, außer ſich frei laſſen, ſich nich[redacted]bſolute Philoſophie ausgeben, für die Philoſophie, die nichts außer ſich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis ſich die Philoſophie hierüber ins Klare ſetzte, denn alle Fortſchritte in der Philoſophie geſchehen nur langſam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Epiſode, die dieſer letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigſtens das Nothwendige zu erwähnen iſt.

Hegel.

Die ſo eben dargeſtellte Philoſophie, welche auf allgemeine Zuſtimmung rechnen konnte, wenn ſie ſich als Denk- oder [redacted]ſchaft und Gott, zu dem ſie ans Ende gelangte, als das [redacted]che Reſultat ihrer früheren Vermittlungen darſtellte, erhielt, [redacted] den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falſches, ſogar ihrem eignen urſprünglichen Gedanken widerſprechendes Anſehen (daher die veränderlichen und höchſt verſchiedenen Urtheile, die über ſie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß ſie ſich wirklich in dieſe Grenze zurückziehe, ſich als negative, bloß logiſche erkläre, als Hegel eben dieß als die erſte Forderung an die Philoſophie aufſtellte, daß ſie ſich in das reine Denken zurückziehe, und daß ſie zum einzigen unmittelbaren Gegenſtand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienſt nicht abſprechen, daß er die bloß logiſche Natur jener Philoſophie, die er ſich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Geſtalt zu bringen verſprach, wohl eingeſehen hatte. Hätte er ſich dabei feſtgehalten, und hätte er dieſen Gedanken mit ſtrenger, mit entſchiedener Verzichtleiſtung auf alles Poſitive ausgeführt, ſo hätte er den entſchiedenen Uebergang zur poſitiven Philoſophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in ſeiner Reinheit da ſeyn, ohne ſogleich den poſitiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den erſten Seiten von Hegels Logik ausgeſprochen finden kann, mit dem Anſpruch verknüpft, daß der

Begriff alles ſey und nichts außer ſich zurücklaſſe. Hegels eigne Worte ſind dieſe: „Die Methode iſt nur die Bewegung des Begriffs ſelbſt, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles, und ſeine Bewegung die allgemeine abſolute Thätigkeit iſt. Die Methode iſt daher die unendliche Kraft zu erkennen (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anſpruch auf Erkennen herein. Das Erkennen iſt aber das Poſitive und hat zum Gegenſtand nur das Seyende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und alſo auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) — die Methode iſt daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein Objekt, ſofern es ſich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darſtellt, Widerſtand leiſten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs iſt die allgemeine abſolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d. h. ſelbſt nur der Begriff zu ſeyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen proteſtirt Hegel aufs eifrigſte), ſondern die Bedeutung der Sache ſelbſt, und wie es in den Zendſchriften heißt: der wahre Schöpfer iſt die Zeit, ſo kann man Hegeln allerdings nicht vorwerfen, nach ſeiner Meinung ſey Gott ein bloßer Begriff, ſeine Meinung iſt vielmehr: der wahre Schöpfer iſt der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer dieſem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden ſuchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logiſchen Philoſophie doch nicht anders ſeyn konnte, bloß im Begriff geſetzt ſey. Gott war ihm nicht ſowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott ſey. Seine Meinung iſt: Gott iſt nichts anderes, als der Begriff, der ſtufenweiſe zur ſelbſtbewußten Idee wird, als ſelbſtbewußte Idee ſich zur Natur entläßt, aus dieſer in ſich ſelbſt zurückkehrend zum abſoluten Geiſt wird.

So wenig iſt Hegel geneigt, ſeine Philoſophie als die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr verſichert: ſie ſey die Philoſophie,

die ſchlechthin nichts außer ſich zurücklaſſe; ſeine Philoſophie ſchreibt ſich die objektivſte Bedeutung und insbeſondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu — die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſeine Philoſophie erreicht. Ja er geht ſo weit, ſelbſt eine Erkenntniß der chriſtlichen Dogmen ſeiner Philoſophie zuzuſchreiben: in dieſer Hinſicht iſt wohl ſeine Darſtellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendſte, welche kürzlich folgende iſt. Gott der Vater, vor der Schöpfung, iſt der rein logiſche Begriff, der in den reinen Kategorien des Seyns ſich verläuft. Dieſer Gott aber muß ſich, weil ſein Weſen in einem nothwendigen Proceß beſteht, offenbaren, dieſe Offenbarung oder Entäußerung ſeiner ſelbſt iſt die Welt, und iſt Gott der Sohn. Aber Gott muß auch dieſe Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logiſchen iſt — ſo wenig hat Hegel den bloß logiſchen Charakter des Ganzen dieſer Philoſophie erkannt, daß er mit der Naturphiloſophie aus ihr herauszutreten erklärte) — Gott muß auch dieſe Entäußerung, dieſe Negation ſeines bloß logiſchen Seyns wieder aufheben und zu ſich zurückkehren, welches durch den Menſchengeiſt geſchieht in der Kunſt, in der Religion und vollſtändig in der Philoſophie, und dieſer Menſchengeiſt iſt zugleich der heilige Geiſt, wodurch Gott erſt zum vollkommenen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt.

Sie ſehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philoſophie eingeführt, verſtanden, und wie er auf die entſchiedenſte Weiſe als objektiver und realer genommen iſt. Für ſo verdienſtlich man daher auch die Anwandlung anſchlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logiſche Natur und Bedeutung der Wiſſenſchaft, die er vor ſich fand, einzuſehen, ſo verdienſtlich insbeſondere es iſt, daß er die von der früheren Philoſophie im Realen verhüllten logiſchen Verhältniſſe als ſolche hervorgehoben hat, ſo muß man doch geſtehen, daß in der wirklichen Ausführung ſeine Philoſophie (eben durch die Prätenſion auf objektive, reale Bedeutung) um ein gut Theil monſtroſer geworden iſt, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieſer Philoſophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich ſie — eine Epiſode nannte.

Ich habe nun die Stelle des Hegelſchen Syſtems im Allgemeinen beſtimmt. Um aber dieß noch beſtimmter nachzuweiſen, will ich den Hauptgang ſeiner Entwicklung näher darſtellen.

Um alſo in die Bewegung hineinzukommen, muß Hegel mit dem Begriff auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erſt werden ſoll, am weiteſten entfernt iſt. Nun gibt es innerhalb des Logiſchen oder Negativen wieder mehr oder weniger bloß Logiſches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter ſeyn, mehr oder weniger unter ſich begreifen kann. Hegel geht alſo auf das Allernegativſte zurück, was ſich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigſten zu erkennen, der alſo, ſo ſagt er, von jeder ſubjektiven Beſtimmung ſo frei als möglich, inſofern der objektivſte iſt. Und dieſer Begriff iſt ihm der des reinen Seyn.

Wie Hegel zu dieſer Beſtimmung des Anfangs kommt, läßt ſich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philoſophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteſchen Ich, welches nur das Subjekt unſeres, des menſchlichen, oder im Grunde für jeden nur das Subjekt des eigenen Bewußtſeyns war, — im Gegenſatz mit dieſem ſelbſt bloß ſubjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philoſophie erklärt worden als objektives (außer uns geſetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von dieſem objektiven Subjekt erſt fortzuſchreiten habe zum ſubjektiven (zum in uns geſetzten), ſo war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings beſtimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in ſeiner völligen Objektivität, alſo er war doch immer das Subjektive, nicht das bloße Objektive, wie Hegel ſeinen erſten Begriff beſtimmt als das reine Seyn. — Jenem Syſtem (dem vorausgegangenen) iſt das in ihm ſich Bewegende nur nicht als ſolches ſchon geſetztes Subjekt, ſondern, wie früher bemerkt, nur ſo Subjekt, daß ihm möglich iſt auch Objekt zu ſeyn, inſofern noch weder entſchieden Subjekt noch

entſchieden Objekt, ſondern eine Gleichgültigkeit zwiſchen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichſam vor ſich ſelbſt gedacht, iſt es nicht ſich ſelbſt Objekt, aber eben darum iſt es auch nicht gegen ſich ſelbſt Subjekt (zum Subjekt von ſich ſelbſt, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff iſt, macht es ſich eben ſowohl erſt, als es zum Objekt von ſich ſelbſt ſich erſt macht), es iſt daher auch relativ auf ſich ſelbſt Indifferenz von Subjekt und Objekt (noch nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt, ſo iſt es auch dieſe Indifferenz nicht für ſich ſelbſt, und demnach bloß objektiv, bloß an ſich. Der Uebergang zum Proceß iſt nun, wie Sie wiſſen, eben, daß es ſich ſelbſt als ſich ſelbſt will, und das Erſte im Proceß iſt demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in ſeiner nunmehrigen ſich-ſelbſt-Anziehung. In dieſer Selbſtanziehung iſt das Angezogene (wir wollen es B nennen), d. h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von ſich iſt, nothwendig ein Begrenztes, Beſchränktes (die Anziehung ſelbſt eben iſt das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) iſt eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, ſelbſt außer ſich geſetzt, mit dieſem Seyn befangen, es iſt das erſte Objektive. Dieſes erſte Objektive, dieſes „primum Existens“ iſt aber nur der Anlaß und die erſte Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geiſtigkeit, zu welcher das Subjekt ſich in dem Verhältniß erhebt, als es ſich in jeder ſeiner Formen immer wieder zum Objekt ſchlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es iſt ihm gleichſam nur darum zu thun, jenes ſein erſtes Seyn zu einem ſich angemeſſenen zu erhöhen, es mit immer höheren geiſtigen Eigenſchaften auszuſtatten, in ein ſolches zu verwandeln, in dem es ſelbſt ſich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere feſthielt, ſo kann dieß nicht geſchehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das primum Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem iſt, von welchem zu immer höheren Potenzen

des Subjektiven fortgegangen wird, ſo iſt auch hier (von dem im Proceß Erſten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall alſo mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptſache daſſelbe Syſtem aufſtellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivſten zu nehmen ſuchen. Hier begegnet ihm aber, dieſes Objektivſte als Negation alles Subjektiven, als reines Seyn zu beſtimmen, d. h. (wie kann man es anders verſtehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt iſt. Denn daß er übrigens dieſem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja ſogar eine innere, es zu weiteren Beſtimmungen forttreibende Unruhe zuſchreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur etwa ein ſolches, von dem ſich nur noch ſagen läßt, daß es nicht nicht iſt, oder nicht ganz nichts iſt, auf keine Weiſe aber, daß es ſchon etwas iſt — wäre dieß ſein Gedanke, ſo müßte der Fortgang ein ganz anderer ſeyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuſchreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der Gedanke, der mit dem reinen Seyn anfängt, ſeine Unmöglichkeit empfindet, bei dieſem Allerabſtrakteſten und Allerleerſten, wofür Hegel ſelbſt das reine Seyn erklärt, ſtehen zu bleiben. Die Nöthigung von dieſem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn ſchon gewöhnt iſt, alſo mit jener mageren Koſt des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein beſtimmter gedacht wird, ſich nicht zufrieden geben kann; in letzter Inſtanz iſt es alſo nur der Umſtand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geiſt ſelbſt ſchon ein ſolches iſt; alſo es iſt nicht eine in dem leeren Begriff ſelbſt, ſondern es iſt eine in dem Philoſophirenden liegende und ihm durch ſeine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abſtraktion ſtehen läßt. Alſo iſt es eigentlich immer nur der Gedanke, der ſich erſt auf das möglichſte Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder ſucceſſiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Geſammtinhalt der Welt und des Bewußtſeyns zu gelangen ſucht — freilich, wie Hegel vorgibt,

nicht in einem willkürlichen, ſondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das ſtillſchweigend Leitende dieſes Fortgangs iſt doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wiſſenſchaft zuletzt ankommen ſoll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr erfaßt haben, und Hegels eigne Philoſophie zeigt, wie manche Seiten dieſer wirklichen Welt er z. B. nicht erfaßt hat; der Zufall iſt alſo von jenem Fortgang doch nicht auszuſchließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren individuellen Weltanſichten des philoſophirenden Subjekts. Es iſt alſo in dieſer angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuſchung, 1) indem dem Gedanken der Begriff ſubſtituirt, und dieſer als etwas ſich ſelbſt Bewegendes vorgeſtellt wird, und doch der Begriff für ſich ſelbſt ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man ſich verſpiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm ſelbſt liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinſtrebt, und das, wenn der Philoſophirende auch noch ſo ſehr deſſen Bewußtſeyn ſich zu verbergen ſucht, darum nur um ſo entſchiedener bewußtlos auf den Gang des Philoſophirens einwirkt.

Daß nun aber der ſchlechthin erſte Gedanke das reine Seyn ſey, dieß wird daraus bewieſen, daß von dieſem Begriff in ſeiner Reinheit und vollkommenen Abſtraktion gedacht nichts ſich ausſchließen könne — er ſey die reinſte und unmittelbarſte Gewißheit oder die reine Gewißheit ſelbſt noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgeſetzte; es ſey keine Handlung der Willkür, ſondern die vollkommenſte Nothwendigkeit, zuerſt daß Seyn überhaupt, ſodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen ſelbſt triviale, entſchuldigt ſie aber damit: die erſten Anfänge müſſen trivial ſeyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial ſeyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verſtanden wird) — wenn ſie aber trivial heißen könnten, ſo wäre dieß nur, weil ſie allgemein einleuchtend ſind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienſt, in dieſem Sinn trivial zu ſeyn, jene angebliche

Nothwendigkeit aber, Seyn überhaupt und in dem Seyn alles Seyn zu denken — dieſe Nothwendigkeit iſt ſelbſt ein bloßes Vorgeben, ſintemal es eine Unmöglichkeit iſt, Seyn überhaupt zu denken, weil es kein Seyn überhaupt gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein beſtimmtes, entweder nämlich bloß weſendes, in das Weſen zurückgehendes, mit dieſem identiſches, oder gegenſtändliches Seyn iſt — eine Unterſcheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun iſt aber von dem ſchlechthin erſten Gedanken das gegenſtändliche Seyn ſchon durch ſeine Natur ausgeſchloſſen, es kann, wie ſchon in dem Wort Gegenſtand liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur für das geſetzt ſeyn, dem es Gegenſtand iſt; das Seyn dieſer Art kann alſo nur das zweite ſeyn; daraus folgt, daß das Seyn des ſchlechthin erſten Gedankens nur das ungegenſtändliche, das bloß weſentliche, das rein urſtändliche ſeyn könne, mit dem eben nichts geſetzt iſt als bloßes Subjekt. Mithin iſt das Seyn des erſten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, ſondern ſchon ein beſtimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbeſtimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verſtanden werden, das weder das weſentliche, noch das gegenſtändliche iſt, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts gedacht (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholaſtik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel geſtehe dieß ſelbſt, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen laſſe: das reine Seyn iſt das Nichts. Welchen Sinn er aber auch mit dieſem Satz verbände, auf keinen Fall kann es ſeine Abſicht ſeyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es ſo eben als den abſolut erſten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz ſucht indeß Hegel weiter, d. h. in ein Werden hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: „das reine Seyn iſt das Nichts“. Allein, wie ſchon bemerkt, iſt der wahre Sinn nur dieſer: nachdem ich das reine Seyn geſetzt, ſuche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir ſelbſt verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt geſetzt habe. Nicht alſo etwa das Seyn ſelbſt

findet ſich, ſondern ich finde es als das Nichts, und ſpreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn iſt das Nichts. — Unterſuchen wir nun die ſpecielle Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das iſt an, eh' er ſich im Geringſten über die Bedeutung dieſes iſt erklärt hat. Ebenſo wendet Hegel den Begriff Nichts als einen keiner Erklärung bedürftigen, ſich von ſelbſt verſtehenden an. Entweder iſt nun jener Satz (das reine Seyn iſt das Nichts) bloß tautologiſch gemeint, d. h. das reine Seyn und das Nichts ſind nur zwei verſchiedene Ausdrücke für eine und dieſelbe Sache, ſo iſt der Satz als ein tautologiſcher ein nichtsſagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann alſo auch nichts aus ihm folgen. Oder er hat die Bedeutung eines Urtheils, ſo heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil ſo viel: das reine Seyn iſt das Subjekt, das Tragende des Nichts. Auf dieſe Weiſe wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigſtens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieſes als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektſeyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen ſelbſt etwas zu ſeyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von ſich ausſchließen, wodurch dieſes als ein vom Seyn ausgeſchloſſenes nun auch ein Etwas würde. Allein ſo iſt es nicht, und der Satz iſt alſo bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn iſt, da es das Seyn überhaupt iſt, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in dieſem Sinne Nichts. Man hat ſich nicht über dieſen Satz zu verwundern, ſondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen ſoll. Aus dieſer Verbindung von Seyn und Nichts ſoll nämlich das Werden folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichſetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beiſpiel des Begriffs Anfang erklären. „Die Sache iſt, wie er ſich ausdrückt, iſt noch nicht in ihrem Anfang“[1]. Hier wird alſo das Wörtlein noch

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erſte Ausgabe, S. 39).

eingeſchaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, ſo würde der Satz: das reine Seyn iſt das Nichts, nur ſoviel heißen: das Seyn iſt hier — auf dem gegenwärtigen Standpunkt — noch das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das Nichtſeyn der Sache, wozu er der Anfang iſt, nur das noch nicht wirkliche Seyn der Sache iſt, nicht aber ihr völliges Nichtſeyn, ſondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbeſtimmter Weiſe, wie Hegel ſich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, ſo würde der Satz: das reine Seyn iſt noch das Nichts, bloß ſo viel heißen: es iſt noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja ſelbſt beſtimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, ſondern das beſtimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentiâ. Indeß iſt mit jenem eingeſchalteten noch ſchon ein künftiges, das noch nicht iſt, in Ausſicht geſtellt, und mit Hülfe dieſes noch gelangt alſo Hegel zum Werden, von dem er ebenfalls höchſt unbeſtimmter Weiſe ſagt, es ſey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn — (man müßte vielmehr ſagen, es ſey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, ſo daß alſo im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, ſondern das Nichts vielmehr verlaſſen wird. Allein Hegel liebt dieſe ohngefähre Art ſich auszudrücken; dadurch läßt ſich allerdings dem Trivialſten der Schein eines Ungemeinen geben).

Man kann dieſe Sätze eigentlich nicht widerſprechen, oder ſie etwa für falſch erklären; denn vielmehr ſind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es iſt, wie wenn man Waſſer in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas feſtzuhalten, das ſich nicht feſthalten läßt, weil es nichts iſt, gilt hier ſtatt des Philoſophirens. Man kann daſſelbe von der ganzen Hegelſchen Philoſophie ſagen. Man ſollte eigentlich gar nicht von ihr ſprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in ſolchen unfertigen Gedanken beſteht, die nicht einmal ſo weit ſich feſthalten laſſen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weiſe indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein beſtimmtes Werden, ſondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben iſt. Dieſes Werden aber wirft ſich ihm ſofort in Momente auseinander, ſo daß

er auf dieſe Weiſe zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantiſche Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargeſtellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, ſind nun die Anfänge der Logik, welche Hegel als die rein ſpeculative Philoſophie erklärt mit der Beſtimmung, daß hier zunächſt die Idee noch im Denken, oder das Abſolute noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen ſey (die Idee und das Abſolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, ſo wie Denken, weil es das völlig zeitloſe iſt, als identiſch mit Ewigkeit genommen wird). Da ſie die reine göttliche Idee darzuſtellen hat, wie ſie vor aller Zeit oder inwiefern ſie noch bloß im Denken iſt, ſo iſt die Logik in dieſer Hinſicht ſubjektive Wiſſenſchaft, die Idee iſt bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität geſetzt; aber ſie iſt nicht ſubjektive Wiſſenſchaft in dem Sinn, daß ſie die reale Welt ausſchlöße, vielmehr als der abſolute Grund alles Realen ſich erweiſend iſt ſie ebenſowohl reale und objektive Wiſſenſchaft; ſie hat noch den Reichthum der concreten ſowohl der ſinnlichen als der geiſtigen Welt außer ſich; indem aber auch dieſer in dem nachfolgenden realen Theil erkannt wird, und in demſelben ſich erweist als in die logiſche Idee zurückgehend und in ihr ſeinen letzten Grund, ſeine Wahrheit habend, ſo erſcheint damit die logiſche Allgemeinheit nicht mehr als eine Beſonderheit gegen jenen realen Reichthum, ſondern als denſelben enthaltend, als wahrhafte Allgemeinheit[1]. Sie ſehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philoſophie dem andern als dem realen entgegengeſetzt wird, welcher ſelbſt wieder unter ſich a) Naturphiloſophie, b) Philoſophie der geiſtigen Welt begreift. Die Logik iſt nur die Erzeugung der vollendeten Idee. Dieſe Erzeugung geſchieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie ſie in ihrem Anfang heißt, der Begriff — daß der Begriff durch eine ihm ſelbſt inwohnende bewegende Kraft — welche eben, weil ſie Kraft des bloßen Begriffes iſt, dialektiſch heißt — daß der Begriff durch die ihm eigne dialektiſche Bewegung von jenen erſten leeren und inhalts-

[1] Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 17, erſte Ausgabe.

loſen Beſtimmungen zu immer inhaltvolleren fortſchreite; das Gehaltvollere der ſpäteren entſteht eben dadurch, daß ſie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente ſich untergeordnet oder als aufgehoben in ſich enthalten; jedes folgende Moment iſt das Aufhebende des früheren, aber es iſt dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff ſelbſt ſchon eine höhere Stufe von Poſitivität erreicht hat, im letzten Moment iſt es die vollendete oder, wie ſie auch genannt wird, die ſich ſelbſt begreifende Idee, die alle früher durchlaufenen Seynsweiſen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in ſich hat.

Man ſieht, daß es die Methode der früheren Philoſophie iſt, welche hier in die Logik übergetragen worden. Wie dort das abſolute Subjekt jede Stufe ſeines Seyns überbietet, daß es ſich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geiſtigkeit oder Innerlichkeit ſetzt, bis es zuletzt als reines, d. h. nicht mehr objektiv werden könnendes, alſo ganz bei ſich bleibendes ſtehen bleibt, ſo ſoll hier der durch verſchiedene Momente oder Beſtimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt alle unter ſich aufnimmt, der ſich ſelbſt begreifende Begriff ſeyn. Hegel nennt auch dieſe Fortbewegung des Begriffs einen Proceß. Nur iſt der Unterſchied zwiſchen der Nachahmung und dem Original. Hier iſt der Anfangspunkt, an welchem das Subjekt ſich zu einer höheren Subjektivität ſteigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegenſatz, eine wirkliche Diſſonanz, und man begreift auf dieſe Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelſchen Philoſophie) verhält ſich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und inſofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei ſo wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden iſt; es geht dabei alles ganz friedlich zu — zwiſchen Seyn und Nichts iſt kein Gegenſatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektiſche Fortbewegung, wo gar kein Kampf, ſondern nur ein eintöniges, beinah einſchläferndes Fortſchreiten möglich iſt, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein ſehr großes Mittel iſt, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen. Ich will nichts mehr

ſagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem Gedanken — wenn er nämlich überhaupt in dieſe Folge ſich einläßt, kann man ſagen, er gehe oder bewege ſich durch dieſe Momente hindurch, aber vom Begriff geſagt, iſt es nicht etwa eine kühne, ſondern nur eine froſtige Metapher. Von dem Subjekt begreift ſich, daß es nicht ſtehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und ſo zugleich in ſeiner Subjektivität ſich zu ſteigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel ſelbſt das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer iſt, noch keine Nöthigung ſich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt ſich, ſondern der Gedanke, d. h. ich, der Philoſophirende, kann ein Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beſeelende Princip dieſer Bewegung iſt, welche Bürgſchaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philoſophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen Schein von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs ſich zu begnügen?

Die Identitätsphiloſophie war mit den erſten Schritten in der Natur, alſo in der Sphäre des Empiriſchen und ſomit auch der Anſchauung. Hegel hat über der Naturphiloſophie ſeine abſtrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphiloſophie mitgenommen; es iſt leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entſtehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanſchauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logiſche erheben wollte; die Erzwungenheit entſtand dadurch, daß er dieſe Formen der Anſchauung verleugnen mußte und doch ſie beſtändig unterſchob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unſchwere Entdeckung iſt, daß Hegel ſchon mit dem erſten Schritt ſeiner Logik Anſchauung vorausſetze und, ohne ſie unterzuſchieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphyſik, die ſich aus verſchiedenen Wiſſenſchaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wiſſenſchaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln ſchwebte bei ſeiner Logik nichts anderes als dieſe Ontologie vor,

die er über die ſchlechte Form erheben wollte, die ſie z. B. in der Wolffiſchen Philoſophie gehabt hatte, wo die verſchiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgeſtellt und abgehandelt wurden. Er ſuchte dieſe Erhebung zu bewerkſtelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf bloße Begriffe, denen er ein Leben, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen ſuchte. Man ſieht, daß hierin nichts Urſprüngliches iſt; für dieſen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie iſt hier etwas nur künſtlich und gewaltſam Angewendetes. Aber überhaupt auf dieſe Ontologie zurückzugehen, war ein Rückſchritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu ſeiner Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der abſoluten Idee an einer beſtimmten Stelle aufgenommen. Es iſt damit die Prätenſion einer vollendeten Syſtematiſirung, d. h. der Anſpruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich ſey. Wenn ſich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes Syſtem nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in ſich aufzunehmen wußte? Anſtatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Syſtems, werden wir alſo nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur ſolche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem Sinn aufgenommen hat, in welchem ſie ſich mit dem einmal ſchon vorausgeſetzten Syſtem vertragen. Wenigſtens da, wo das Syſtem auf die höheren, eben darum dem Menſchen näher liegenden, auf die ſittlichen und religiöſen Begriffe kommt, da ſind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieſer längſt vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philoſophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als Begriffe gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht iſt es ſogar vorgegeben worden: dieſe Philoſophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als ſolche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

Reale noch außer ſich haben, hatte ſie allerdings keine Stelle, denn ſie war, wie geſagt, mit ihren erſten Schritten in der Natur; aber ſie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu ſich gekommene, ſich ſelbſt beſitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelaſſenen Momente ſelbſt, wohl aber die Begriffe derſelben und zwar *als* Begriffe findet, mit denen das Bewußtſeyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Beſitz ſchaltet und waltet und ſie nach allen Seiten hin anwendet. Auf dieſe Weiſe konnte wenigſtens Hegel hören, an welcher Stelle des Syſtems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und ſyſtematiſch vollſtändigen Auseinanderſetzung in das Ganze eintrete; er konnte ſogar die Formen der insgemein ſogenannten Logik ganz ſo wie die Naturformen behandelt ſehen — eine Analogie, von der Hegel ſelbſt, wenigſtens da, wo er von den Figuren der Schlüſſe redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen iſt, zuerſt ſich ſelbſt gegenſtändlich iſt, wo ſie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus ſubjektiv im Bewußtſeyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer *natürlich* fortſchreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philoſophie der einzige Ort für die Begriffe als ſolche; dieſe konnten für ſie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend ſonſt in der Natur vorkommt, nur Gegenſtände einer rein aprioriſchen Herleitung und daher für ſie nicht eher da ſeyn, als wo ſie zuerſt in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtſeyn), am Ende der Naturphiloſophie und im Anfang der Geiſtesphiloſophie. An dieſer Stelle ſind die Begriffe ſelbſt auch wieder etwas wirkliches Objektives, während ſie da, wo ſie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künſtlich objektiv Gemachtes ſind. Die Begriffe als ſolche exiſtiren in der That nirgends als im Bewußtſeyn, ſie *ſind* alſo objektiv genommen *nach* der Natur, nicht *vor* derſelben; Hegel nahm ſie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er ſie an den Anfang der Philoſophie ſetzte. Da ſtellt er denn die abſtrakteſten Begriffe voran, Werden, Daſeyn u. ſ. w.; Abſtrakta aber können doch natürlicherweiſe

nicht eher daſeyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das iſt, wovon ſie abſtrahirt ſind: ein Werden kann nicht eher ſeyn als ein Werdendes, ein Daſeyn nicht eher als ein Daſeyendes. Wenn Hegel die Philoſophie damit anfangen heißt, daß man ſich ganz in das reine Denken zurückzieht, ſo hat er damit das Weſen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philoſophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar ſeyn; aber dieſes Zurückziehen in das reine Denken iſt bei ihm nicht von der ganzen Philoſophie gemeint oder geſagt, er will uns damit nur für ſeine Logik gewinnen, indem er ſich mit dem beſchäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, ſondern vor aller Natur iſt. Es ſind nicht die Gegenſtände oder die Sachen, wie ſie a priori im reinen Denken, alſo im Begriff ſich darſtellen, ſondern der Begriff ſoll [redacted] den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße [redacted]griffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen ſeine Anhänger reines Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, ſich entſchließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigſtens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken iſt, wodurch ein dem Denken Entgegenſtehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abſtrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel ſelbſt beſchreibt dieſe Bewegung durch bloße Abſtraktionen, wie Seyn, Werden u. ſ. f. als eine Bewegung im reinen, d. h. widerſtandloſen Aether. Das Verhältniß iſt etwa wie folgendes. Die Poeſie kann z. B. ein poetiſches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darſtellen, da hat ſie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poeſie kann aber auch die Poeſie überhaupt und in abstracto zum Gegenſtand haben — Poeſie über die Poeſie ſeyn. Manche unſerer ſogenannten romantiſchen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer ſolchen Verherrlichung der Poeſie durch die Poeſie. Aber niemand hat dieſe Poeſie über die Poeſie für wirkliche Poeſie gehalten.

Hegel führt als Gegenſatz ſeiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale ſey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf ſinnlicher Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann ſeyn, wenn der Begriff

eine überſinnliche, ja die einzige überſinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Dieſe Annahme ſtammt in gerader Linie von jener Kantiſchen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee iſt. Dem Begriff ſteht aber nicht bloß das ſinnliche Reale, ſondern das Reale überhaupt, ſowohl das ſinnliche als das überſinnliche, entgegen. — Als einzigen Widerſpruch oder Tadel gegen die Idee ſeiner Logik denkt ſich Hegel den, daß dieſe Gedanken *nur* Gedanken ſeyen, da der wahre Gehalt nur in der ſinnlichen Wahrnehmung ſey. Allein *davon* (von der ſinnlichen Wahrnehmung) iſt auch hier nicht die Rede. Es iſt wohl nicht anders zu ſagen, als daß der Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, der Philoſophie in der That nur *Gedanken* ſeyen, und daß ſie ſelbſt die nur durch *Denken* zuſtandekommende Wiſſenſchaft ſey. Nicht dieſes alſo kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philoſophie *nur* Gedanken ſeyen, ſondern daß der Gegenſtand dieſer Gedanken nur der Begriff oder Begriffe ſeyen. Hegel kann ſich außer Begriffen nur noch ſinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii iſt, da z. B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine ſinnliche Realität iſt. Hegel beruft ſich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philoſophie gehöre vorzugsweiſe Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenſtand dieſes Denkens nur wieder das Denken ſelbſt oder der Begriff iſt. Ebenſo: „Der Unterſchied des Menſchen vom Thier beſtehe nur im Denken". Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieſes Denkens ganz unbeſtimmt; denn der Geometer, der ſinnlich vorſtellbare Figuren, der Naturforſcher, der ſinnliche Gegenſtände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine überſinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt ſeines Denkens nicht der reine Begriff iſt.

In die Einzelheiten der Hegelſchen Logik nun kann es nicht unſere Abſicht ſeyn uns noch weiter einzulaſſen. Was unſer ganzes Intereſſe erregt, iſt das Syſtem *als Ganzes*. Hegels Logik iſt in Bezug auf das zu Grund liegende Syſtem inſofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf ſehr loſe Weiſe mit ihr zuſammenhängt. Wer die bloße Logik

beurtheilt, der hat das Syſtem ſelbſt nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieſer Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, ſogar viel Scharfſinn und richtige Einſicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze iſt dabei nichts gewonnen. Ich glaube ſelbſt, daß man dieſe ſogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verſchiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, beſonders methodologiſcher Bemerkungen, die ſich in Hegels Logik finden. Hegel hat ſich aber in die methodologiſche Erörterung ſo geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich alſo nun zum Syſtem als ſolchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen Syſtem von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet laſſen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der einzige Inhalt des Denkens ſeyn kann, ſo könnte wenigſtens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphyſiſchen Sinn, den er ihr gibt, die reale Grundlage aller Philoſophie ſeyn müſſe. Es könnte darum doch wahr ſeyn, was Hegel ſo oft einſchärft, daß alles, was Iſt, in der Idee oder in dem logiſchen Begriff iſt, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem iſt, in welche zugleich alles als in ſeinen Anfang und in ſein Ende eingeht. Was alſo dieſes beſtändig Wiederholte betrifft, ſo könnte zugegeben werden, daß alles in der logiſchen Idee ſey, und zwar ſo ſey, daß es außer ihr gar nicht ſeyn könnte, weil das Sinnloſe allerdings nirgends und nie exiſtiren kann. Aber eben damit ſtellt ſich auch das Logiſche als das bloß Negative der Exiſtenz dar, als das, ohne welches nichts exiſtiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieſes exiſtirt. Es kann alles in der logiſchen Idee ſeyn, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre, wie z. B. in der ſinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt iſt, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die ſinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichſam in den Netzen des Verſtandes oder der Vernunft, aber die Frage iſt eben, wie ſie in dieſe Netze gekommen ſey, da in der Welt offenbar noch etwas

anderes und etwas mehr als bloße Vernunft iſt, ja ſogar etwas über dieſe Schranken Hinausſtrebendes.

Die Hauptabſicht der Hegelſchen Logik, und deſſen ſie ſich vorzüglich rühmt, iſt, daß ſie in ihrem letzten Reſultat die Bedeutung der ſpeculativen Theologie annehme, d. h. daß ſie eine eigentliche Conſtruction der Idee Gottes, und daß demnach dieſe oder das Abſolute bei ihr nicht eine bloße Vorausſetzung, wie in dem unmittelbar vorangegangenen Syſteme, ſondern weſentlich ein Reſultat ſey. Es iſt damit der früheren Philoſophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat ſie das Abſolute ſtatt als begründetes Reſultat als bloße unbegründete Vorausſetzung, 2) hat ſie damit überhaupt eine Vorausſetzung, während die Hegelſche Philoſophie ſich berühmt, die nichts, ſchlechterdings nichts vorausſetzende zu ſeyn. Allein, was das Letztere betrifft, ſo muß ſich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft aufſtellt, dabei der gemeinen logiſchen Formen bedienen, ohne ſie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muß ſie vorausſetzen, wie er z. B. ſagt: das reine Seyn iſt das Nichts, ohne im Geringſten über die Bedeutung dieſes iſt ſich ausgewieſen zu haben. Aber offenbar ſind es nicht bloß die logiſchen Formen, ſondern es ſind ſo ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derſelben zu rechtfertigen, es ſind ſo ziemlich alle Begriffe dieſer Art, deren auch Hegel gleich anfangs ſich bedient, die er alſo vorausſetzt. Er ſtellt ſich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichſam nicht der Rede werth iſt, ſo inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichſam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelſche Begriff iſt der indiſche Gott Wiſchnu in ſeiner dritten Incarnation, der ſich dem Mahabala, dem rieſenhaften Fürſten der Finſterniß (gleichſam als dem Geiſt der Unwiſſenheit), entgegenſtellt, welcher die Oberherrſchaft in allen drei Welten erlangt hat. Dieſem erſcheint er zuerſt in der Geſtalt eines kleinen, zwergartigen Brahmen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Rieſe dieſe gewährt, ſo dehnt ſich der Zwerg

zu einer ungeheuern Geſtalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an ſich, und iſt eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfaſſen, als der Rieſe ſich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchſten Gottes erkennt, der nun ſeinerſeits großmüthig ihm die Herrſchaft im Reich der Finſterniß (verſteht ſich unter ſeiner Oberherrſchaft) überläßt. Wir wollen nun alſo zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer ſich vorausſetzen, und daß ſie die erſten reinen Gedanken ſind. Aber dieſe Begriffe haben noch eine Beſtimmung an ſich: einer iſt der erſte, einer der zweite, im Ganzen ſind es drei, und dieſe Dreiheit wiederholt ſich in der Folge, wo ſchon mehr Raum gewonnen iſt, in immer größeren Dimenſionen. Hegel ſelbſt ſpricht oft genug von der immer ſich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußerſten Rand der Philoſophie, wo ſie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff Zahl anzuwenden? [1]

Aber außer dieſem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszuſetzen, vindicirt ſich jene Philoſophie noch den beſondern, das vorhergegangene Syſtem darin übertroffen zu haben, daß dieſem das Abſolute eine bloße Vorausſetzung, ihr aber ein Reſultat, ein Erzeugtes, Begründetes ſey. Darin liegt nun ein Mißverſtand, den ich kürzlich auseinanderſetzen will. Wie Sie wiſſen, ſo iſt jenem Syſtem das Abſolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) reines Subjekt. Gerade ſo, wie Hegel ſagt, die wahrhaft erſte Definition des Abſoluten ſey: das Abſolute iſt das reine Seyn, ſo konnte ich ſagen: die wahrhaft erſte Definition des Abſoluten iſt, Subjekt zu ſeyn. Nur inſofern als dieſes Subjekt ſogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entſelbſtetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Abſolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, ſo wie ich es ſpäterhin, da es ſchon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. I, S. 312. D. H.

genannt habe. Das Abſolute iſt alſo in dem früheren Syſtem nicht anders und nur ſo Vorausſetzung, wie in Hegels Syſtem das reine Seyn Vorausſetzung iſt, von dem er ja auch ſagt: es ſey der erſte Begriff des Abſoluten. Aber das Abſolute iſt allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Vorausſetzung, es iſt ebenſowohl auch Ende und in dieſem Sinn Reſultat — nämlich das Abſolute in ſeiner Vollendung. Aber das ſo beſtimmte Abſolute, das Abſolute, inwiefern es nun ſchon alle Momente des Seyns unter und relativ außer ſich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabſteigen könnender, d. h. als ſeyender und bleibender Geiſt geſetzt iſt, — dieſes Abſolute iſt dem früheren Syſtem ebenſowohl Ende oder Reſultat. Der Unterſchied zwiſchen dem Hegelſchen und dem früheren Syſtem iſt, was das Abſolute betrifft, eben nur dieſer. Das frühere Syſtem kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logiſches und ein reales, ſondern von dem abſtrakten Subjekt, dem Subjekt in ſeiner Abſtraktion ausgehend, iſt es mit dem erſten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logiſchen in das Reale. Hegel dagegen erklärt ſeine Logik als diejenige Wiſſenſchaft, worin ſich die göttliche Idee logiſch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier alſo hat er die vollendete göttliche Idee ſchon als logiſches Reſultat, aber er will ſie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem ſie durch die Natur und geiſtige Welt hindurchgegangen iſt) als reales Reſultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren Syſtem etwas voraus, nämlich, wie ſchon geſagt, das doppelte Werden. Iſt aber die Logik die Wiſſenſchaft, in der ſich die göttliche Idee im bloßen Denken vollendet, ſo müßte man erwarten, daß nun die Philoſophie geſchloſſen wäre, oder wenn ſie weiter fortſchritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wiſſenſchaft ſeyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der Idee die Rede iſt, wie in der erſten. Hegeln aber iſt die Logik nur ein Theil der Philoſophie, die Idee hat ſich logiſch vollendet, und nun ſoll ſich dieſelbe Idee real vollenden. Denn es iſt die Idee, die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von dieſem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätssyſtem von Seiten Hegels gemacht worden iſt. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philoſophie ſey das Abſolute eine bloße Vorausſetzung geweſen) wurde auch ſo ausgedrückt: dieſe Philoſophie habe ſich in Betreff des Abſoluten, anſtatt es auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu beweiſen, auf die intellektuelle Anſchauung berufen, von der man gar nicht wiſſe, was ſie ſey: gewiß ſey aber, daß ſie nichts Wiſſenſchaftliches ſey, ſondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewiſſe myſtiſche Intuition, deren ſich nur einige Begünſtigte rühmen, mit deren Vorgeben man es ſich alſo in der Wiſſenſchaft bequem machen könnte.

Hier iſt vor allem zu bemerken, daß in der erſten urkundlichen Darſtellung der Identitätsphiloſophie, der einzigen, welche der Urheber als die ſtreng wiſſenſchaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anſchauung gar nicht vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung ausſetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen iſt von intellektueller Anſchauung allerdings zuerſt und urſprünglich die Rede in einer jener Darſtellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. Aber wie iſt dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anſchauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort ſchreibt ſich zwar ſchon von Kant, die Anwendung deſſelben aber auf den Anfang der Philoſophie ſchreibt ſich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewiſſes. Dieſes war ihm das Ich, deſſen er ſich durch intellektuelle Anſchauung als eines unmittelbar Gewiſſen, d. h. als eines unzweifelhaft Exiſtirenden, verſichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anſchauung war eben das mit unmittel-

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. IV, S. 105 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie, Zeitſchr. für ſpec. Phyſ. II. Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Dieſe Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfaſſer das Bewußtſeyn ſeiner Methode, ſo wie des im erſten Begriff geſetzten, zum Fortgang treibenden Widerſpruchs hatte, das man ihm gerne abgeſprochen hätte. — Vergl. oben S. 98.

barer Gewißheit ausgesprochene „Ich bin“. Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung herausgenommene, d. h. allgemeine, bestimmungslose Subjekt-Objekt, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie. — Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im „Ich bin“ ist unmittelbare Gewißheit — aber auch im „es ist“ das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die Sache, um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug gesagt hatte (obwohl es deutlich genug gesagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Existenz sich handle [1], statt dessen setzt er voraus:

[1] Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen Was der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne

weil Fichte mit der intellektuellen Anſchauung die Exiſtenz des Ich bewieſen, ſo wolle ich in derſelben auch die Exiſtenz des allgemeinen Subjekts-Objekts beweiſen. Gegen das Vorhaben hat er nichts; er tadelt nur die ungenügende Art des Beweiſes. Freilich handelt es ſich um *das, was Iſt*: aber eben dieſes ſoll erſt geſucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logiſch Verwirklichtes; es iſt von Anfang vielmehr bloß das *Gewollte*; „die Piſtole, aus der es geſchoſſen wird", iſt das bloße Wollen desſelben, das aber im Widerſpruch mit dem ſeiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortſchreitende und fortziehende Bewegung, in der ſich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erſt zu *verwirklichende* verhält, mit fortgeriſſen wird.

Die Frage iſt ja ſelbſt erſt: *Was Iſt*, wie könnte alſo das, wovon ausgegangen wird, ſelbſt ſchon ſeyend — ein Exiſtirendes ſeyn, da ja das Seyende, Exiſtirende erſt gefunden werden ſoll. Hegel freilich will nicht das Abſolute, ſondern das exiſtirende Abſolute, und ſetzt voraus, die vorangegangene Philoſophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anſtalt ſieht, die Exiſtenz des Abſoluten zu beweiſen (wie er ſie durch ſeine Logik beweiſen will), ſo meint er, der Beweis habe einfach ſchon in der intellektuellen Anſchauung liegen ſollen.

Ich bemerke, daß in jener (erſten) Darſtellung des Identitätsſyſtems das Wort *das Abſolute* gar nicht vorkam, ſo wenig als das intellektuelle Anſchauung; das Wort *konnte* in ihr nicht vorkommen, *weil* ſie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Abſolute nannte jene Philoſophie nur die bei ſich ſtehen bleibende, *ſeyende*, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden *frei geſprochene* Potenz. Dieſe war das Letzte, reine *Reſultat*. Das durchs Ganze *Hindurchgehende* aber nannte jene Philoſophie nicht das Abſolute, ſondern

konnte ſie ſich *abſoluten Idealismus* nennen, zum Unterſchied von dem bloß relativen, der die Exiſtenz der Außendinge leugnet (denn dieſer behält immer noch eine Beziehung zur Exiſtenz). Die Vernunftwiſſenſchaft iſt abſoluter Idealismus, inwiefern ſie die Frage nach der Exiſtenz gar nicht aufnimmt.

die abſolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Subſtrat, an eine Subſtanz zu entfernen. Zur Subſtanz, zum Seyenden wird es eben erſt im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Abſicht das Seyende (das, was Iſt) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher iſt es nichts, wovon ich einen Begriff habe, ſondern ſelbſt nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es iſt das, was nie war, das, ſowie es gedacht wird, verſchwindet, und immer nur im Folgenden Iſt, aber auch da nur auf gewiſſe Weiſe iſt, alſo erſt im Ende eigentlich Iſt. Da alſo nimmt es auch erſt den Namen des Seyenden ſo wie den des Abſoluten an. Wohlabſichtlich hatte ſich darum die (erſte) Darſtellung lauter ſolcher abſtrakten Ausdrücke, wie abſolute Indifferenz, abſolute Identität, bedient, nur erſt in ſpäteren Darſtellungen erlaubte man ſich vielleicht aus einer Art von Condeſcendenz für diejenigen, welche ſchlechterdings ein Subſtrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Abſolute im Anfang zu brauchen [1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anſchauung in dem Sinn, in welchem ſie mir Hegel zuſchieben will, zurückweiſe, ſo folgt daraus nicht, daß ſie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieſer allerdings von mir auch jetzt noch feſtgehalten wird.

Jenes abſolut Bewegliche, von dem ich ſoeben ſprach, das fortwährend ein Anderes iſt, in keinem Moment ſich feſthalten läßt, das erſt im letzten Moment (bemerken Sie dieſen Ausdruck wohl!), das erſt im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält ſich dieſes Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenſtand deſſelben; denn unter Gegenſtand verſteht man etwas Stillhaltendes, Stillſtehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenſtand iſt es, vielmehr die ganze Wiſſenſchaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert ſich eben nur in der fortgehenden Beſtimmung und Geſtaltung dieſes an ſich Unbeſtimmten, dieſes nie ſich ſelbſt

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Dieſe erſte Unterlage, dieſe wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte ſeyn, wie es die einzelne Geſtaltung iſt. Wenn das Denken beſchäftigt iſt mit der Beſtimmung dieſer Materie, ſo denkt es nicht an dieſe Unterlage ſelbſt, ſondern nur an dieſe Begriffsbeſtimmung, die es in ſie hineinſetzt — (Bildhauer-Thon) — ſie iſt alſo das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anſchauenden Denken nicht weit entfernt ſeyn, und inſofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anſchauung zu Grunde liegt, durch dieſe ganze Philoſophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anſchauung der Figur, die an der ſchwarzen Tafel oder ſonſt verzeichnet iſt, ſtets nur der Träger einer inneren und geiſtigen iſt. Dieß alſo ſey einer allerdings anſchauungsloſen Philoſophie gegenüber geſagt[1].

Hegel alſo (um auf ihn zurückzukehren) will das Abſolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Reſultat einer Wiſſenſchaft, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eben die Logik. Alſo dieſe ganze Wiſſenſchaft hindurch iſt die Idee im Werden. Unter „Idee" verſteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es iſt die im Anfang vom reinen Seyn ausgeſchloſſene Idee, die an dem Seyn gleichſam zehrt, was eben durch die hineingeſetzten Begriffsbeſtimmungen geſchieht; nachdem ſie es nun ganz aufgezehrt und in ſich verwandelt hat, iſt ſie ſelbſt natürlich die verwirklichte Idee. Dieſe am Ende der Logik verwirklichte Idee iſt genau ebenſo beſtimmt wie das Abſolute am Ende der Identitätsphiloſophie beſtimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u. ſ. w.[2] Aber als die ſo verwirklichte iſt ſie eben ſchon auf der Grenze des bloß Logiſchen, alſo iſt mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieſer Grenze, ſo daß ſie die Stellung, die ſie als bloßes Reſultat der logiſchen Wiſſenſchaft noch in

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademiſchen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).

[2] Encyklopädie, §. 162, erſte Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

dieſer hat, ganz verlaſſen und in die unlogiſche, ja dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt übergehen muß. Dieſe dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt iſt die Natur; dieſe Natur iſt aber nicht mehr die aprioriſche, denn dieſe hätte in der Logik ſeyn müſſen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer ſich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logiſche aufhört. Daher iſt ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. — Mit Recht, ſagt Hegel in der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], iſt die Natur als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt beſtimmt worden. (In der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das „mit Recht“ aus, und ſagt bloß noch: die Natur ſey als Abfall von der Idee beſtimmt worden, wo alſo der Satz nur noch die Bedeutung einer geſchichtlichen Anführung hat). Mit dieſem „Abfall“ ſtimmt ganz überein, was ſonſt von der Natur geſagt wird: in ihr ſey der Begriff ſeiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, ſich ſelbſt untreu geworden, und vermöge ſich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur ſchlechter machen, als ſie Hegel dem Logiſchen gegenüber macht, von dem er ſie ausgeſchloſſen, und dem er ſie jetzt nur noch entgegenſetzen kann. Aber in der Idee liegt überhaupt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der ſie ja nicht etwa noch in ſich ſelbſt fortſchreiten könnte (denn das iſt unmöglich, weil ſie ihre Vollendung ſchon hat), ſondern vielmehr ganz von ſich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik iſt Subjekt und Objekt, ihrer ſelbſt bewußt, als das Ideale auch das Reale, das alſo kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weiſe, als ſie es ſchon iſt, reell zu werden. Wird alſo doch angenommen, daß etwas der Art geſchehen, ſo wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee ſelbſt, ſondern lediglich, weil die Natur eben exiſtirt. Man hat ſich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee auszufinden, damit helfen wollen, daß man ſagte: ſie exiſtirt zwar am Ende der Logik, aber ſie iſt noch nicht bewährt, ſie muß alſo aus ſich gehen, um ſich zu

[1] S. 128.
[2] S. 219.

bewähren. Aber dieß iſt eine von den zahlreichen Vorſpiegelungen, mit denen man nur Gedankenloſe täuſchen kann. Denn für wen ſoll ſich die Idee bewähren? Für ſich ſelbſt? Aber ſie iſt die ihrer ſelbſt ſichere und gewiſſe und weiß voraus, daß ſie im Andersſeyn nicht untergehen wird; für ſie wäre dieſer Kampf ohne allen Zweck. Alſo hätte ſie ſich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuſchauer? Aber wo iſt dieſer? Am Ende ſoll ſie ſich doch nur für den Philoſophen bewähren, d. h. der Philoſoph muß wünſchen, daß die Idee ſich zu dieſer Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben ſey, die Natur und die geiſtige Welt, die Welt der Geſchichte, zu erklären. Denn man würde einer Philoſophie lachen, die bloß Logik im Hegelſchen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, ſondern die Idee der Natur- und der Geiſtesphiloſophie war, die dieſer ſchon vor ſich fand, die allein die Aufmerkſamkeit erregen konnte, welche die Hegelſche Philoſophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen. In der Idee ſelbſt aber iſt alſo durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. „Die Idee, ſagt Hegel [1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der ſie iſt (alſo die vollendete Idee, Freiheit iſt nur, wo Vollendung, nur das Abſolute iſt los- und freigeſprochen von jedem nothwendigen Fortgang) — die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer ſelbſt entſchließt ſich, ſich als Natur oder in der Form des Andersſeyns aus ſich zu entlaſſen". Dieſer Ausdruck „entlaſſen" — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den ſeltſamſten, zweideutigſten und darum auch zaghafteſten Ausdrücken, hinter die ſich dieſe Philoſophie bei ſchwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme ſagt: die göttliche Freiheit erbricht ſich in die Natur. Hegel ſagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was ſoll man nun unter dieſem Entlaſſen denken? So viel iſt klar: dieſer Erklärung der Natur geſchieht noch die größte Ehre, wenn man ſie theoſophiſch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik

[1] Encyklopädie §. 191, erſte Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

als die wirklich existirende gemeint sey, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen. Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist, und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Cousin[1] zuerst davon die Rede) zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.

Man kann nun zwar schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen. Indessen hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, sondern durch sie wieder zum Geist, zunächst zum menschlichen Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengeist angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum absoluten Geist macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eignen unter sich aufnimmt und Gott ist.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Systems am besten so treffen, wenn wir sehen, welches Verhältniß es sich in Ansehung dieses Letzten und Höchsten zu der unmittelbar vorausgehenden Philosophie gibt. Dieser wird vorgeworfen, Gott sey in ihr nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt gewesen. Durch das Christenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewiesen, Gott als Geist nicht nur zu denken, sondern zu wollen und zu meinen; so wird niemand es als seine Entdeckung ansprechen können, daß Gott Geist sey. So kann es auch nicht gemeint seyn. In der That will ich nicht darüber streiten, ob die Identitätsphilosophie sich des Ausdrucks Geist bedient, um die Natur des Absoluten auszusprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

oder ſofern es letztes Reſultat iſt. Das Wort (Geiſt) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das ſeyende, bleibende Selbſtobjekt (Subjekt-Objekt) beſtimmt war, denn auch ſo war er, um den Ariſtoteliſchen Ausdruck zu brauchen, der ſich ſelbſt Denkende (ὁ ἑαυτὸν νοῶν) und, wenn auch nicht Geiſt genannt, doch dem Weſen nach Geiſt, und in dieſem Sinne nicht Subſtanz, wenn Subſtanz eben das blind Seyende bedeuten ſoll. Und auch daß er nicht Geiſt genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Urſache in der Philoſophie mit Worten verſchwenderiſch zu ſeyn, und ſollte ſich daher wohl bedenken, das Abſolute, das nur Ende iſt, mit dem Wort Geiſt zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, ſofern er nur Ende iſt, wie er in der rein rationalen Philoſophie nur Ende ſeyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalurſache, auf keine Weiſe Princip, anfangende, hervorbringende Urſache ſeyn kann, ein ſolcher Gott iſt doch offenbar nur der Natur und dem Weſen nach Geiſt, alſo in der That nur ſubſtantieller Geiſt, nicht Geiſt in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuſchender Ausdruck geweſen. Auch bei Hegel konnte das Abſolute doch nur ſubſtantieller Geiſt ſeyn, wie das Wort Geiſt überhaupt nur mehr negative als poſitive Bedeutung haben, da ja dieſer letzte Begriff auch nur durch ſucceſſive Negation alles andern entſteht. Die Benennung dieſes Letzten, d. h. die Bezeichnung ſeines Weſens, konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der allgemeine Name Geiſt, und da es auch nicht menſchlicher, endlicher Geiſt iſt (denn auch dieſer iſt auf einer früheren Stufe ſchon geſetzt), ſo iſt es alſo nothwendig unendlicher, abſoluter Geiſt, aber doch bloß dem Weſen nach, denn wie ſollte wirklicher Geiſt ſeyn, was von dem Ende, an das es geſetzt iſt, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter ſich als alles Beſchließendes aufzunehmen, aber nicht ſelbſt Anfang und Princip von etwas zu ſeyn.

Auch Hegel war im Anfang nicht verlaſſen von dem Bewußtſeyn der Negativität dieſes Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Poſitiven, die Befriedigung in dieſer Philoſophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätsſyſtem das Bewußtſeyn ſeiner Negativität zu entziehen. Im erſten Entſtehen mußte dieſes Bewußtſeyn vorhanden ſeyn, denn ſonſt hätte dieſe Philoſophie nicht entſtehen können. Auch bei Hegel iſt wenigſtens in ſeiner früheſten Darſtellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geſchehen oder Geſchehenſeyn zu denken ſey. Ich meine damit einen Paragraphen der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entſtellt iſt; in dieſem ſagt er, in dem letzten Gedanken reinige ſich die ſelbſtbewußte Idee von allem Schein des Geſchehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderſeyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der Religion hat, die ihn für die bloße Vorſtellung zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit verſuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und ſuchte ſelbſt bis zur Idee einer freien Weltſchöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieſer Verſuch gemacht iſt, findet ſich in der zweiten Ausgabe ſeiner Logik — die Stelle hatte in der erſten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet ſie ſo[2]: das Letzte, worin alles als in ſeinen Grund eingeht, iſt denn auch dasjenige, woraus das Erſte, das zuerſt als Unmittelbares aufgeſtellt wurde, hervorgeht, und „ſo wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die concrete und letzte, höchſte Wahrheit alles Seyns ſich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung ſich mit Freiheit entäußernd und zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns ſich entlaſſend — zur Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Reſultat vorausgegangen war, ſo daß alles dieſes (alles

[1] §. 472.

[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

in der Entwicklung Vorausgegangene) durch dieſe umgekehrte Stellung zugleich mit ſeinem Anfange in ein von dem Reſultat als Princip Abhängiges verwandelt wird“ [1], d. h. alſo, was erſt Reſultat war, wird zum Princip, was in der erſten Entwicklung Anfang war, der zu dem Reſultat hinführt, wird umgekehrt zu einem von dem Reſultat, das vielmehr jetzt Princip geworden iſt, Abhängigen und daher unſtreitig auch Abzuleitenden. — Nun, wenn dieſe Umkehrung auf die Weiſe, wie ſie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieſer Umkehrung geſprochen, ſondern ſie verſucht und wirklich aufgeſtellt, ſo hätte er bereits ſelbſt ſeiner erſten Philoſophie eine zweite an die Seite geſtellt, die umgekehrte der erſten, welche ohngefähr das geweſen wäre, was wir unter dem Namen der poſitiven Philoſophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann ſeyn müſſen (da zwei Philoſophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), ſeine erſte Philoſophie als die bloß logiſche und negative Philoſophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphiloſophie bloß hypothetiſch geſchehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein ſchon die Art, wie er dieſe Aeußerung durch Veränderung des urſprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuſchalten geſucht hat, zeigt, daß er nie einen ernſtlichen Verſuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die ſo, wie er ſie dargeſtellt hat, einfach darin zu beſtehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgeſtiegen wäre, die man in der erſten Philoſophie hinaufgeſtiegen war. Sehen wir, was damit entſtehen konnte.

In der Identitätsphiloſophie iſt es allerdings ſo, daß je das Vorhergehende erſt im Folgenden, relativ Höheren, und ſo zuletzt alles in Gott erſt ſeine Wahrheit hatte. Es iſt zwar nicht ganz genau ſo, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in ſeinen Grund

[1] In der erſten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: „So wird auch der Geiſt am Ende der Entwicklung des reinen Wiſſens ſich mit Freiheit entäußern und ſich in die Geſtalt eines unmittelbaren Bewußtſeyns, als Bewußtſeyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber ſteht, entlaſſen“.

eingehe, es ist nicht genau so, man müßte vielmehr sagen: jedes Vorhergehende begründete sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich durch sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, dessen Natur es ist zu fallen, dessen Fallen daher — weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende unendlich folgt — ein unendliches ist, seinen Grund dadurch, daß er sich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf diese Weise im Allgemeinen auf seiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) stehen; und so begründet sich alles zuletzt dadurch, daß es sich dem Absoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieser Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache selbst). Da nach Hegel selbst das, was das Ende ist, erst nachdem es Ende ist, sich zum Anfang macht, so verhält es sich in der ersten Bewegung (und also in der Philosophie, in welcher es Resultat ist) noch nicht als bewirkende, sondern als Endursache, die Ursache nur in so weit ist, daß alles zu ihr hinstrebt. Ist nun aber das Letzte die höchste und letzte Endursache, so ist die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des ersten Glieds — die ganze Reihe ist nichts anderes als eine ununterbrochene und stetige Folge von Endursachen; jedes an seiner Stelle ist so gut Endursache für sein Vorhergehendes wie das Letzte Endursache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu Grunde liegende ist, so ist die unorganische Natur die Endursache der Materie, die organische Natur ist die Endursache der unorganischen, in der organischen Natur ist die Endursache der Pflanze das Thier, der Mensch die Endursache der Thierwelt. Wenn es also, um auf eine Schöpfung zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieselben Stufen wieder herabzusteigen, die man hinaufgestiegen ist, und wenn schon einfach durch diese Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache wird, so müßte durch diese Umkehrung auch der Mensch als wirkende oder hervorbringende Ursache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Ursache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

Urſache der unorganiſchen Natur erſcheinen u. ſ. w., denn wir wiſſen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzuſetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn zurückkäme, das = Nichts iſt: genug, wir ſehen, auf welche Ungereimtheiten die ſo verſtandene Umkehrung führen würde, und wie illuſoriſch die Meinung iſt, durch ſolche einfache Umkehrung die Philoſophie in eine ſolche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltſchöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des abſoluten Geiſtes beſchrieben wird, „daß er ſich mit Freiheit zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns entlaſſe", zeigt völlige Uebereinſtimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie gebraucht wurden, und ſo wäre alſo der abſolute Geiſt, der ſonſt und zwar aufs entſchiedenſte nur am Ende der ganzen Entwicklung, alſo nach der Natur- und Geiſtesphiloſophie geſetzt wurde, jetzt der ſich ſchon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von dieſem Widerſpruch abſieht, ſo war durch dieſe formelle Annäherung an die Lehre von einer freien Weltſchöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derſelben ebenſo weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der abſolute Geiſt entäußert ſich ſelbſt zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt ſich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichſam unrettbar verwickelt iſt. Der Gott iſt nicht frei von der Welt, ſondern mit ihr belaſtet. So weit iſt alſo dieſe Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, ſtille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logiſche Emanationen der göttlichen Natur ſind, dieſer iſt aufgegeben, um ein Syſtem göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um ſo ſchmachvoller verloren geht, als man ſie retten und aufrecht erhalten zu wollen ſich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wiſſenſchaft iſt verlaſſen, denn jene Entäußerung iſt ein frei beſchloſſener, die bloß logiſche Folge abſolut unterbrechender Akt, und dennoch erſcheint auch dieſe Freiheit wieder als illuſoriſch, weil man ſich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt ſieht, der

alles Geſchehenſeyn, alles Geſchichtliche wieder aufhebt, weil man, ſich beſinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieſer Philoſophie fragte: ob ſich der abſolute Geiſt in irgend einem beſtimmten Moment zur Welt entäußert habe, ſo mußte er antworten: Der Gott hat ſich nicht in die Natur geworfen, ſondern wirft ſich immer wieder in ſie, um ſich ebenſo immer wieder obenan zu ſetzen; das Geſchehen iſt ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geſchehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geſchehen. Der Gott ferner iſt allerdings frei, ſich zur Natur zu entäußern, d. h. er iſt frei, ſeine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieſer Akt der freien Entäußerung iſt zugleich das Grab ſeiner Freiheit; von nun iſt er im Proceß oder ſelbſt Proceß; er iſt allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er iſt vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unabläſſigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er iſt der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues ſchaffen kann; ſein Leben iſt ein Kreislauf von Geſtalten, indem er ſich immerwährend entäußert, um wieder zu ſich zurückzukehren, und immer zu ſich zurückkehrt, nur um ſich aufs neue zu entäußern [1].

In der letzten populärſten, auf das große Publikum berechneten Verſion pflegt dieſes Thema der Entäußerung ſo ausgeführt zu werden: „Gott iſt zwar ſchon an ſich (d. h. ohne es auch für ſich zu ſeyn) das Abſolute, er iſt auch ſchon zuvor (was ſoll dieſes „Zuvor“ in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erſte, das Abſolute, aber um ſich ſelbſt bewußt zu ſeyn, entäußert er ſich, ſtellt er ſich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefſten Stufe der Entäußerung, noch immer zwiſchen Bewußtſeyn und Unbewußtſeyn ſchwebend, zum Menſchen aufzuſteigen, in deſſen Gottesbewußtſeyn er ſein eignes hat. Denn das Wiſſen des Menſchen, das Wiſſen, das der Menſch von Gott hat, iſt das einzige, das Gott von ſich ſelbſt hat“. Mit einer ſolchen

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

Darſtellung iſt wohl die tiefſte Note der Leutſeligkeit für dieſes Syſtem angegeben; es läßt ſich darnach bereits ermeſſen, in welchen Schichten der Geſellſchaft es ſich noch am längſten behaupten mußte. Denn es iſt leicht zu beobachten, wie gewiſſe Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerſt aufkommen; wenn ſie dann bei dieſen bereits ihre Geltung verloren, haben ſie inzwiſchen ſich in die tieferen Schichten der Geſellſchaft hinabgeſenkt, und erhalten ſich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede iſt. So iſt auch leicht wahrzunehmen, daß dieſe neue, aus der Hegelſchen Philoſophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im ſogenannten *großen* Publikum gefunden, unter Induſtriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieſer in anderer Beziehung übrigens ſehr reſpektablen Klaſſe der Geſellſchaft; unter dieſem nach Aufklärung begierigen Publikum wird ſie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieſes Breittreten ſeiner Gedanken Hegeln ſelbſt am wenigſten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß ſchreibt ſich von dem Einen Mißgriff her, daß *an ſich* wahre, nämlich bloß *logiſch* genommen wahre Verhältniſſe in wirkliche umgeſetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen iſt.

* * * *

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuſcript.

Ein allgemeiner Ausſpruch Hegels iſt: durch die Philoſophie ſoll der Menſch über die bloße Vorſtellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorſtellung dasjenige in uns verſteht, was ſich auf den vorhandenen Gegenſtand *als den vorhandenen* bezieht, ſo wird dieſem Ausſpruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings ſoll die Philoſophie nichts *als vorhanden* annehmen — und *nicht* etwa nur am Gegebenen Reflexionen anſtellen. Iſt aber dieſes „hinausbringen“ abſolut gemeint, ſo iſt der Ausſpruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt, daß die *höheren* Verhältniſſe, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

Vorſtellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, ſondern über alle Vorſtellung ſeyen, oder umgekehrt, was nur immer über dieſe Verhältniſſe innerhalb der Sphäre der Vorſtellung angenommen iſt, müſſe an ſich ſelbſt und ſchon eben darum vernunftwidrig ſeyn. Wenn man freilich erſt vorausgeſetzt hat, jene höheren Verhältniſſe müſſen über alle Vorſtellung ſeyn (eine Vorausſetzung, mit der die meiſten behaftet ſind, wenn ſie zur Philoſophie kommen), muß man wohl ſelbſt eine unnatürliche Philoſophie ſuchen. Allein der höchſte Triumph der Wiſſenſchaft würde eben dieſer ſeyn, das, was ſich nur erkennen läßt, indem man ſich über die Vorſtellung erhebt, was alſo für ſich der bloßen Vorſtellung nicht, ſondern nur dem reinen Denken zugänglich iſt, bis in die Sphäre der Vorſtellung herabzuführen. So konnte das Copernikaniſche Weltſyſtem nicht aufgeſtellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorſtellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorſtellung vor den Kopf zu ſtoßen, und es war für den erſten Anlauf ein höchſt unpopuläres, allen Vorſtellungen widerſprechendes Syſtem. Daſſelbe Syſtem aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelſt deſſelben ſelbſt die Vorſtellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, verſöhnt auch wieder die bloße Vorſtellung mit ſich und wird ihr ebenſo klar, als ihr vorher die entgegengeſetzte war, und im Gegentheil erſcheint ihr nun dieſe als verworren und unklar. — Dieſe Philoſophie rühmt ſich nichts vorauszuſetzen, allein dem iſt nicht ſo: ſieht man ihr auf den Grund, auf das, was ſie nicht ausſpricht, ſondern ſtillſchweigend vorausſetzt, und was eben deßwegen ſchwer zu erkennen iſt, ſo findet man als dieſe letzte durch alles durchwirkende Baſis die Maximen des behaglichſten Rationalismus, die ihr als ſich von ſelbſt verſtehende Grundſätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenſo was Kant bloß für den Dogmatismus bewieſen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewieſen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß ſeyen bloß endliche Verſtandesbeſtimmungen ſich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt ſich eben damit ſelbſt aller Organe der Verſtändlichkeit, denn nur in dieſen Formen kann uns alles verſtändlich werden. Der Fehler, den

Kant in der Anwendung dieſer Formen des Verſtandes nachgewieſen, beſtand darin, daß es eine bloße Anwendung der Begriffe auf von ihnen unabhängig ſchon vorausgeſetzte Gegenſtände — und dieſe Gegenſtände eigentliche Gegenſtände, d. h. dem Verſtand entgegenſtehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenſtände nicht miteinander entſtanden, wodurch eine bloße Reflexionsphiloſophie entſtehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wiſſenſchaft unmöglich gemacht wurde. Aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen dem Verwerfen einer verkehrten Anwendung dieſer Begriffe nnd einem völligen Ausſchließen derſelben, womit zugleich alle verſtändliche Auseinanderſetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüſtigkeit dieſer Art von Philoſophie, daß ſie nicht frei von der Bruſt weg reden und ausſprechen kann, und ihr gleichſam Athem und Stimme genommen iſt, daß ſie nur noch unverſtändliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverſtändlichkeit dieſer Philoſophie, und ſcheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu ſuchen, womit man aber z. B. Hegeln Unrecht thut, der ſich da, wo er aus ſeiner Enge heraustritt, oder von Gegenſtänden ſpricht, die dem Leben näher liegen, ſich gar wohl ſehr beſtimmt, ſehr verſtändlich, ja ſogar geiſtreich auszudrücken verſteht. Die Unverſtändlichkeit liegt in der Sache ſelbſt, das abſolut Ueberverſtändige kann nie verſtändlich werden; ſollte es verſtändlich werden, ſo müßte es erſt ſeine Natur ändern. Es iſt ein ſchlechter Einwurf, gegen einen Philoſophen, daß er unverſtändlich ſey. Unverſtändlichkeit iſt ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht verſteht, iſt darum noch nicht unverſtändlich. Auch hat wohl die Philoſophie Einiges, das ſeiner Natur nach der großen Menge immer unverſtändlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes iſt, wenn die Unverſtändlichkeit in der Sache ſelbſt liegt[1]. — Es geſchieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geſchicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechaniſche Aufgaben ſich machen, z. B. eine Flachsſpinnmaſchine zu erfinden — ſie bringen auch wohl eine

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

zuſammen, aber der Mechanismus iſt ſo ſchwierig und verkünſtelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand ſpinnt. So kann es wohl auch in der Philoſophie gehen. Das Leiden der Unwiſſenheit über die erſten, über die größten Gegenſtände iſt für jeden fühlenden, nicht ſtumpfſinnigen oder beſchränkt ſelbſtgenügſamen Menſchen groß und kann bis zur Unerträglichkeit ſteigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Syſtems größer iſt als jene Laſt der Unwiſſenheit, will man doch lieber noch dieſe tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philoſophie, wenn ſie überhaupt lösbar iſt, am Ende durch wenig große und einfache Züge ſich aufſchließen muß, und daß nicht gerade in der größten menſchlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten ſoll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

Jacobi. Der Theosophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie seyn, so müßte uns der höchste Begriff, d. h. der Begriff des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben seyn. Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch unmittelbare Erfahrung gegeben sey? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein Begriff, der doch immer Sache des Verstandes ist, durch äußere Erfahrung gegeben seyn? Offenbar doch nur durch eine Thatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur Lehre, Unterricht seyn. Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben seyn, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur der Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben seyn, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen. Im Uebrigen ließe sich, wenn als höchstes Princip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

Entweder iſt eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß dieſe Autorität doch ſelbſt auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art ſie nun ſeyn mögen, geſtützt werde. Will man das Erſte, ſo iſt dieſe Annahme einer völligen Aufhebung der Philoſophie gleich zu ſchätzen. Will man das Zweite, ſo würde alſo doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieſer Autorität unabhängige Philoſophie erforderlich ſeyn ſie zu begründen, und der Kreis dieſer Philoſophie müßte ſo weit und umfaſſend gezogen ſeyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philoſophie.

Anſtatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung ſich zu ſtützen, könnte ſich nun aber die Philoſophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl ſich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geſchehen. Einmal, indem man ſich dieſes (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemiſchen Mittels etwa gegen die bloß rationaliſtiſchen Syſteme bediente, ohne ſelbſt auf Wiſſen, nämlich auf eine aus dieſem Gefühl oder aus dieſer geiſtigen Intuition zu ſchöpfende Wiſſenſchaft Anſpruch zu machen. Oder dieſe (wahre oder angebliche) innere Erfahrung ſuchte ſich zugleich zur Wiſſenſchaft auszubilden, ſich als Wiſſenſchaft geltend zu machen. Wir beſchränken uns nun zunächſt wieder auf die erſte Möglichkeit. Durch die Verzichtleiſtung auf Wiſſenſchaft würde jenes Gefühl ſich ſchon von ſelbſt als ein bloß ſubjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, ſo müßte es ſich auch zu Wiſſenſchaft geſtalten können.“ So aber hat die Aeußerung dieſes Gefühls gegenüber von den rationaliſtiſchen Syſtemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: „ich will dieſes Reſultat nicht, es iſt mir zuwider, es widerſtrebt meinem Gefühl“. Wir können eine ſolche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir ſelbſt räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigſtens für die vorgängige Begriffsbeſtimmung der Philoſophie ein. Die erſte (der Philoſophie ſelbſt noch vorausgehende) Erklärung der Philoſophie kann ſogar nur der Ausdruck eines Wollens ſeyn. Es muß inſofern verſtattet ſeyn, nachdem eine Denkweiſe ſich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu ſagen: ich mag ſie nicht, ich

will ſie nicht, kann ſie nicht mit mir vereinigen. Es iſt ſchön, wie Jacobi zu ſagen: ich verlange einen perſönlichen Gott, ein höchſtes Weſen, zu dem ein perſönliches Verhältniß möglich iſt, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Weſen, das bloß in meinem Denken iſt, in meinem Denken ganz aufgeht und mit dieſem völlig identiſch iſt — ich verlange nicht ein bloß immanentes Weſen in dieſem Sinn, das außer meinem Denken nichts iſt, ich verlange ein transſcendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich iſt — es iſt löblich dieß zu ſagen: aber dieſe Aeußerungen für ſich allein ſind ſchöne Worte, denen keine Thaten entſprechen. Gibt es, im Widerſpruch mit unſerem Gefühl und unſerem beſſeren Wollen, ein Wiſſen, das vielleicht ſogar ſich das Anſehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, ſo bleibt uns vernünftiger Weiſe nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unſerem Gefühl Stillſchweigen zu gebieten, oder jenes Wiſſen durch wirkliche That zu überwinden. Jene Art von Philoſophie aber, welche wir als die nächſte Stufe empiriſcher Philoſophie jetzt betrachten, und als deren Repräſentant wir Fr. H. Jacobi anſehen können, dieſe, anſtatt das Wiſſen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem ſie ſich ins Nichtwiſſen zurückzieht, mit der Verſicherung, nur im Nichtwiſſen ſey Heil. Hieraus folgt alſo, daß ſie jenes bloß ſubſtantielle, Actus ausſchließende Wiſſen, das im Rationalismus herrſchend iſt, ſelbſt für das einzig mögliche ächte und wahre Wiſſen hält, indem ſie ihm nicht ein anderes Wiſſen, ſondern bloßes Nichtwiſſen entgegenſetzt, da eigentlich dieſes rationale Wiſſen ſelbſt = nicht Wiſſen iſt. Seiner eigenen Meinung, daß jenes ſubſtantielle Wiſſen das einzig mögliche Wiſſen ſey, hat Jacobi kein Hehl. Unter ſeinen früheſten Behauptungen ſteht dieſe obenan, daß alle wiſſenſchaftliche Philoſophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Nothwendigkeitsſyſtem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab ſich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Conſequenz ihrer Syſteme griff er an, er geſtand ihnen dieſe zu, jubelte aber um ſo mehr, jetzt ſey es am Tag, wohin

eigentliches Wiſſen, Wiſſen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u. ſ. w. Jacobi geſtand alſo ſelbſt, daß ihm gegen jenes übermächtige Wiſſen, das er in den rein rationalen Syſtemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er geſtand, daß er es wiſſenſchaftlich nicht zu überwinden wiſſe; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wiſſens ſelbſt nichts Beſſeres wiſſe und z. B. ſeiner wiſſenſchaftlichen Einſicht nach ſelbſt nur Spinoziſt ſeyn würde. Kein anderer Philoſoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wiſſen, nicht eine ſpeciell theologiſche, ſondern eine philoſophiſche Denkart bezeichne) ſo viel eingeräumt als Jacobi. Er ſtreckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus ſtelle. Mit ſeinem Verſtand gehörte er ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl ſtrebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Inſofern iſt vielleicht Jacobi die lehrreichſte Perſönlichkeit in der ganzen Geſchichte der neueren Philoſophie, womit ich jedoch nicht ſagen will, daß er eine ſolche für jeden ſey — auch etwa für den Anfänger, denn dieſen können ſeine Schriften, ſo vielen Werth ſie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfaſſers, faſt nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewiſſe Erſchlaffung des Geiſtes gegenüber von den höchſten Aufgaben des menſchlichen Verſtandes gewöhnen, eine Erſchlaffung, die durch ekſtatiſche Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren laſſen, als indem ich ihm zugeſtehe, daß Er von allen neueren Philoſophen am lebhafteſten das Bedürfniß einer geſchichtlichen Philoſophie (in unſerem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das ſich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältniſſe reducirendes, Freiheit und Perſönlichkeit ausſchließendes Syſtem gleichſam empörte. Zeugniß deß geben einige ſeiner früheren Schriften, z. B. ſein Brief über Theismus an Schloſſer, worin er die Leere des abſolut ungeſchichtlichen Theismus, der ſogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einſah. Auf dieſem Wege fortgehend

hätte er vor allen zum Begriff einer geſchichtlichen Philoſophie gelangen müſſen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Syſteme erkannt, daß ſie uns nämlich ſtatt deſſen, was wir eigentlich zu wiſſen verlangen, und, wenn wir aufrichtig ſeyn wollen, allein zu wiſſen der Mühe werth halten können, nur einen leidigen Erſatz bieten, ein Wiſſen, in welchem das Denken nie über ſich ſelbſt hinauskommt und nur innerhalb ſeiner ſelbſt fortgeht, während wir eigentlich über das Denken hinaus verlangen, um durch das, was höher iſt als das Denken, von der Qual deſſelben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In ſeinen früheſten Schriften hatte er ſogar den Ausdruck „geſchichtliche Philoſophie“ gebraucht; der Zuſammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geſchichtliche, ſondern vielmehr eine ſolche verſtand, welche Offenbarung und Geſchichte zur äußeren Grundlage habe. Inſofern konnte ſeine Philoſophie ſcheinen zu der erſten Art empiriſcher Philoſophie zu gehören. Damals ſchien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den ſogenannten Superrationaliſten oder Supernaturaliſten in völliger Uebereinſtimmung, z. B. mit Lavater, Schloſſer. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen ſehr ſchlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß ſubjektiven Vernünftigkeit, worin allein die ſogenannte Aufklärung beſtand, mächtig hinſtrebte, und gegen welche er die Anſprüche des Gemüths und einer poetiſchen Natur geltend zu machen ſuchte. Dem damals erworbenen ſchlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernſt und chriſtlich geſinnte Schriftſteller ihn gleichſam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von dieſem ſchlimmen Ruf ſtrebte er jedoch in der Folge ſich immer mehr zu reinigen und die Welt über ſeinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer ſeiner letzten Anhänger nöthig fand, ſich ſeiner in dieſer Hinſicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geſchehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, ſein Glaube ſey (dieß könne er verſichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte deſſen nicht, indem er zumal gegen das Ende ſeines Lebens zur wahren

Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der besseren Geister zu erkennen — späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte, und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Aeußerungen über Christus und Christenthum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

Der andere dieser Männer ist Johann Georg Hamann, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dies

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—1825

nicht etwa in der Absicht, Ihnen diese Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrsamkeit dazu, ihre zahlreichen Anspielungen zu verstehen, tiefere Erfahrung, sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen; sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eignen Verständnisses betrachten sollte — Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er sey ein wahres πᾶν von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finsterniß, Spiritualismus und Materialismus.

Hamann hatte kein System und stellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen sich bewußt wäre, das alle die verschiedenartigen und disparaten Aussprüche, die gereimten und die scheinbar ungereimten, die höchst freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verstand zusammenfaßte, der dürfte, soweit ein Mensch überhaupt sich vorstellen darf etwas zu verstehen, sich selbst sagen, daß er zu einiger Einsicht gelangt sey. Die Philosophie ist wirklich eine tiefe Wissenschaft, ein Werk großer Erfahrung; Menschen ohne geistige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei steht, in einem Urtheil über Hamann ihre Natur zur Schau zu stellen, und da sie in den Kern seiner Denkart nicht einzudringen vermögen, sich an seine persönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann schwerlich dieser Mann gewesen seyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten seines Geistes so zusammenhängen, daß sie sich nicht davon trennen lassen. Jacobi wirft seinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen desselben würde er freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhange, aber es ist die blindeste Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen müssen. Wenn es nun aber anders wäre! und es ist anders; dieß läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was ist, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders seyn kann.

Es hängt eben nicht alles so plan und einfach, als man sich

vorſtellt, ſondern gar wunderlich und inſofern, wenn man will, ungereimt zuſammen. Gott heißt im A. T. ſelbſt ein wunderlicher Gott, d. h. über den man ſich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz verſteht in dieſem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus ſagte: je länger ich über Gott nachdenke, deſto weniger begreife ich ihn (er verſteht dieſe Worte nicht anders, als man ſie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menſchen verſtehen würde). Muß man daſſelbe doch zuweilen von einem originalen Menſchen eingeſtehen, und iſt doch ſelbſt ein gewöhnlicher Menſch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterſchieden, eine, wo ſeine Philoſophie eine ſupernaturaliſtiſche zu ſeyn ſcheinen konnte, eine andere, wo er ſich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geſchichtlichen) erklärte, und bei einem bloß ſubjektiven Gefühl ſtehen blieb, und ſich mit demſelben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, ſo ſuchte er in der ſpäteren Zeit nicht bloß ſeinen Frieden mit dem gemeinen ſubjektiven Rationalismus zu ſchließen, auch dem objektiven, wiſſenſchaftlichen ſuchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin beſtand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Worts Gefühl das Wort Vernunft zu ſetzen, und dieſer ein unmittelbares gleichſam blindes Wiſſen von Gott zuzuſchreiben, ja ſie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das ſchlimmſte Geſchenk, das Jacobi der Philoſophie machte, indem dieſes bequeme unmittelbare Wiſſen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben iſt, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen ſie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wiſſenſchaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieſer der Vernunft gegebenen Beſtimmung faſt nur einen Mißverſtand der gleichzeitigen Philoſophie oder einen Verſuch erkennen, ſich durch dieſe Anbequemung ſicher gegen ſie zu ſtellen. Das Ungereimte

dabei war, daß dieſer Gott eines unmittelbaren Vernunftwiſſens nicht etwa die allgemeine Subſtanz, ſondern wirklich der perſönliche Gott mit all' der Fülle von geiſtigen und moraliſchen Eigenſchaften ſeyn ſollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt iſt. Ein unmittelbares Verhältniß zu einem perſönlichen Weſen kann aber auch nur ein perſönliches ſeyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empiriſchen Bezug mit ihm ſtehen; ein ſolches empiriſches Verhältniß iſt ja aber von der Vernunft ebenſo ausgeſchloſſen, wie alles Perſönliche von ihr ausgeſchloſſen iſt; ſie ſoll gerade das Unperſönliche ſeyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenſo frei wie ſie ſelbſt von allen empiriſchen und daher auch von allen perſönlichen Beſtimmungen ſeyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft ſchon geſetzt und gewußt iſt, ſo braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wiſſens, d. h. keiner Wiſſenſchaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um ſich von ſeinem Daſeyn zu überzeugen. Unſtreitig war es gerade wegen dieſer Ausſchließung jedes perſönlichen Verhältniſſes von der Vernunft, warum Jacobi in ſeinen früheren Schriften und ſeiner beſſeren Zeit die alles Empiriſche ausſchließende Vernunft überall unter den Verſtand herabgeſetzt hatte. Wie ganz er von ſeinem erſten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umſtand, daß er in der Geſammtausgabe ſeiner Werke, die er gegen Ende ſeines Lebens veranſtaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, ſeine Leſer benachrichtigt, ſtatt Vernunft müſſe Verſtand und ſtatt Verſtand Vernunft geleſen werden — gleichſam um damit alle Spuren ſeines früheren beſſeren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verſtand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philoſophie die erſte Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden ſoll, woraus von ſelbſt folgt, daß ſie nicht das urſprünglich Begreifende iſt, es vieles gibt, das ſie nicht urſprünglich begreift. Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht Verſtand nennen will, wie will man es denn nennen?

Gott wird gerade nur mit dem Verſtand erkannt, und zwar der höchſte, gebildetſte ans Ziel des Denkens gekommene Verſtand erkennt erſt Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht ſeyn Könnende, ſie iſt wie das Weib im Hauſe auf die Subſtanz, die οὐσία angewieſen, an dieſer muß ſie feſthalten, damit Wohlſtand und Ordnung im Hauſe bleibe, ſie iſt eben das Zuſammenhaltende, Begrenzende, während der Verſtand das Erweiternde, Fortſchreitende, Thätige iſt. Die Vernunft iſt das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht ſelbſt das Erbauende. Unmittelbar bezieht ſie ſich nur auf die reine Subſtanz, dieſe iſt ihr das unmittelbar Gewiſſe, und alles, was ſie außerdem begreifen ſoll, muß ihr erſt durch den Verſtand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft iſt es aber, gerade am Negativen feſtzuhalten, wodurch eben der Verſtand genöthigt iſt, das Poſitive zu ſuchen, dem allein jener ſich unterwirft. Die Vernunft iſt ſo wenig das unmittelbare Organ für das Poſitive, daß vielmehr erſt an ihrem Widerſpruch der Verſtand zum Begriff des Poſitiven ſich ſteigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugeſtand, daß er zum Göttlichen, Poſitiven unmittelbar, d. h. mit Ausſchließung des Negativen und ohne Ueberwindung deſſelben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er ſich ſpäter gefiel, war aber das allerverkehrteſte, nämlich jenes unmittelbare Wiſſen, das er früher mit Ausſchließung der Vernunft zu behaupten geſucht hatte, nur vielmehr der Vernunft ſelbſt zuzuſchreiben.

Wäre das unmittelbare Wiſſen der Vernunft ein Wiſſen Gottes, ſo könnte Gott auch nur das unmittelbar Seyende, d. h. er könnte nur Subſtanz ſeyn, wogegen Jacobi ſonſt eifrig ankämpft, indem er einen perſönlichen empiriſchen Gott will. Das unmittelbare Wiſſen Gottes könnte nur ein blindes, d. h. ein nichtwiſſendes Wiſſen ſeyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht ſeyend Seyende, τὸ μὴ ὄντως ὄν ſeyn, denn das ſeyend Seyende, das ὄντως ὄν, könnte auch nur poſitiv, ausdrücklich, wiſſender Weiſe gewußt werden. Ganz ſo, als wäre Gott nur das nicht ſeyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

Jacobiſche Ausſpruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d. h. (ſo müßte man eigentlich den Satz verſtehen) Gott iſt etwas ſo Negatives, daß er aufhörte Gott zu ſeyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wiſſens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobiſche Satz lautet ganz gleich dem: die Finſterniß, die geſehen würde, wäre nicht mehr Finſterniß (ſchon die Alten ſagten, ſie ſey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Dieſen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuſchreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerſpricht dieß ſeinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen perſönlichen, einen menſchlichen Gott wollte, zu dem auch ein perſönliches oder menſchliches Verhältniß möglich wäre. Was er ſeiner urſprünglichen Denkart oder Geſinnung nach ſagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieſes: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wiſſenden Wiſſen, ein ſolcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß ſeine wahre Meinung iſt, ſo folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wiſſen kann nur das blinde ſeyn, das nicht wiſſende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung iſt Vermittlung), ſondern nur weiß, indem es ſich nicht bewegt. Wie ſchwankend — ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird — Jacobi war, ſieht man nun eben aus dieſem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott ꝛc.) und der nachher aufgeſtellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwiſſen Gottes.

Indem Jacobi ſpäter, um ſeinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft ſubſtituirte, verlor ſeine Philoſophie auch noch die Wahrheit, die ſie zuvor hatte. Gefühl drückt ein perſönliches Verhältniß aus. Nun ſollte aber der unperſönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem perſönlichen Gott zugeſchrieben werden, was völlig undenkbar iſt. Jacobi hatte die beſtimmteſte Einſicht, daß die rationalen Syſteme in letzter Inſtanz nichts eigentlich erklären (ſo wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder ſagt: es

Iſt ſo). Jacobi gehört die geiſtreiche Vergleichung aller Vernunftſyſteme mit dem Nürnberger Grillenſpiel, das uns nur ſo lange nicht anekelt, bis wir alle ſeine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch — durch ein eignes Mißgeſchick — ſah er keine andere Möglichkeit des Wiſſens außer jenem Negativen. Das einzige Wiſſen, das ihm gegen dieſes ſubſtantielle Wiſſen blieb, war, die Augen vor ihm zu verſchließen, nichts von ihm wiſſen zu wollen. Damit beraubte er ſich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wiſſenſchaft zu gelangen. Jede Philoſophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasſelbe, alſo unmittelbar das Poſitive, das Göttliche erreichen will, ſtirbt zuletzt an unvermeidlicher geiſtiger Auszehrung. Eine ſolche wiſſenſchaftliche Hektik iſt der wahre Charakter der Jacobiſchen Philoſophie. Denn ſelbſt das, was er auf ſeinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt ſich auf ſo wenig, iſt gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöſer Erkenntniß ſo dürftig und ſo arm, daß man das Loos des menſchlichen Geiſtes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzuſehen vermöchte. Das Ende der Jacobiſchen Philoſophie iſt die Erklärung, daß ſie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, ſondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenſtehende nichts eigentlich, nämlich wiſſenſchaftlich wiſſe.

Jacobi zeichnete ſich früh durch ein hohes Streben nach dem Geiſtigen, wir können ſagen, nach dem Ueberſinnlichen aus, nur fehlte ſeiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geiſtige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeiſtigen und durch Ueberwindung deſſelben gewonnen werden. Alles Excluſive, geſetzt ſelbſt, es ziehe die beſſere Seite vor, iſt in der Philoſophie vom Argen. Jacobi hatte von ſeiner philoſophiſchen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeſchloſſen, worin er namentlich von Kant ſehr verſchieden war, der durch alle ſeine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derſelben zeigte, während Jacobi ſtets wie von einem paniſchen Schrecken vor der Natur ergriffen ſchien, und ſoweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeiſtigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umſtand beitrug, daß er

nämlich in der Phyſik und Philoſophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Profeſſor Le Sage in Genf, der entſchiedener Carteſianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem Syſtem der Carteſianiſchen Wirbel ähnliches atomiſtiſch-mechaniſches Gravitationsſyſtem ausdachte. Vielleicht ſchrieb ſich von dieſem Lehrer Jacobis Idioſynkraſie her, die Materie, wie er mir öfters ſagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z. B. einmal äußerte, er wiſſe nicht, wie er es anfangen ſollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Dieſe Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in ſpätern Jahren; weder Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturlehre noch eben deſſelben Kritik der Urtheilskraft — Kants tiefſtes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrſcheinlich ſeiner ganzen Philoſophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als weſentliches Element in die Natur aufgenommen ſah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieſes Syſtem Pantheismus im gemeinſten und gröbſten Sinn zu ſchelten und auf jede Weiſe es zu verfolgen. Die Philoſophie darf ſich aber nicht bloß mit dem Höchſten abgeben, ſie muß, um wirklich alles befaſſende Wiſſenſchaft zu ſeyn, das Höchſte mit dem Tiefſten wirklich verknüpfen. Wer die Natur als das ſchlechthin Ungeiſtige zum voraus wegwirft, beraubt ſich dadurch ſelbſt des Stoffes, in und aus welchem er das Geiſtige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt ſich nicht dadurch, daß er keinen Zug nach der Tiefe empfindet, ſondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn ſelbſt zum Mittel ſeiner Erhebung macht. Der Baum, der ſeine Wurzeln tief in die Erde ſchlägt, kann wohl noch hoffen, den blütheſchweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche ſich gleich von vornherein von der Natur trennen, ſind wie wurzelloſe Pflanzen oder höchſtens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätſommers in der Luft ſchwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein ſolcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet ſich auch vorzüglich nur in Jacobis übrigens geiſtreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

Das Ende der Jacobiſchen Philoſophie iſt alſo das allgemeine Nichtwiſſen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philoſophie gerade das, was von ihr am eifrigſten begehrt wird, nämlich Aufſchluß über das jenſeits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, ſo iſt er hierin mit dem Rationalismus völlig einverſtanden und übereinſtimmend, nur darin verſchieden, daß er wegen alles deſſen, was eigentlich der höchſte Preis der Philoſophie ſeyn ſollte, an die Nichtphiloſophie, an das Nichtwiſſen verweiſt — an das Gefühl, an eine gewiſſe Ahndung, oder auch wohl, beſonders in ſeinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil für eine ganz rationaliſtiſche Zeit der Glaube etwas Anſtößiges hatte) unmittelbares Vernunftwiſſen ſubſtituirte, das indeß ebenſo wenig als das Gefühl ſich zu Wiſſenſchaft ſollte geſtalten können (Widerſpruch). Dieſe Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Poſitiven den Menſchen an den Glauben zu verweiſen, war übrigens nicht eine der Jacobiſchen Philoſophie eigenthümliche, ſie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltsloſigkeit der gewöhnlichen Philoſophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es ſich hier um das Verhältniß von Wiſſen und Glauben handelt, ſo will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterſchiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philoſophie gleichgültig ſind, oder deren Intereſſe es ſogar iſt, daß ſie als mangelhaft erſcheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter ſie aber den hiſtoriſchen, chriſtlichen verſtehen, enthalte, was die Philoſophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig ſey. Dabei bleiben alſo Wiſſen und Glaube, oder Philoſophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift dieſen Gegenſatz ganz wohl, und ſieht ſogar ein, wie er ſeit der Emancipation der Philoſophie durch Carteſius entſtehen mußte. Denn von da an ließ die Philoſophie den Inhalt der poſitiven Religion außer ſich ſtehen. (Carteſius proteſtirt in allen ſeinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, ſich den Stoff ſeiner Philoſophie ganz auf eigne Fauſt zu verſchaffen. Da nun aber die Philoſophie — ſchon von der Scholaſtik her gewohnt, den poſitiven

Inhalt nur vorauszuſetzen — jetzt ganz unabhängig von ihm ſich machte, ſo mußte ſie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich iſt es nun aber 2) wenn dieſer Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen in das Wiſſen, in die Philoſophie ſelbſt verlegt wird, ſo daß ſowohl das Wiſſen als der Glaube — beide philoſophiſch ſeyn ſollen, alſo ein philoſophiſches Wiſſen auf der einen und ein philoſophiſcher Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geſchehen, entweder ſo daß Glaube und Wiſſen dabei als einig (wenigſtens nicht als ſich widerſtreitend), oder daß ſie als einander entgegengeſetzt gedacht werden. Das Letzte iſt der Fall bei Jacobi, der dem Wiſſen zuſchreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorſehung, Freiheit und Wille ſey. Wenn nun aber, bei ſolcher Entgegenſetzung, der Glaube und das Wiſſen, beide in der Philoſophie, alſo philoſophiſch ſeyn ſollen (und gewiß Jacobi machte ſeiner Lehre vom Nichtwiſſen ohngeachtet ſehr beſtimmten Anſpruch, doch auch eine philoſophiſche Lehre aufgeſtellt zu haben), ſo mußte ſowohl der Glaube als das Wiſſen philoſophiſch erklärt werden. Ein Syſtem aber, das ein philoſophiſches Wiſſen und einen dieſem total entgegengeſetzten, doch ebenfalls philoſophiſchen Glauben behauptete, müßte, um auch nur formell beſtehen zu können, das Syſtem eines philoſophiſchen, d. h. philoſophiſch begriffenen, Dualismus ſeyn. Man könnte ſich ein ſolches Syſtem etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß ſubſtantielle Wiſſen als vollendet gedacht, ſo nämlich, daß nun die Vernunft ſich in der That als alles Seyn erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn ſie ſich unbedingt als alles Seyn erkennte, ſo müßte ſie ſich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um beſtimmter zu ſprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wiſſen eben dann ſich erkennen, wenn es ſich in ſeiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von ſelbſt das Verhältniß zu einer ebenſo unendlichen Objektivität in ſich ſchlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurück-

gelegte Weg, der ſie zur Erkenntniß ihrer ſelbſt als der allgemeinen Subſtanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wiſſens, das Wiſſen würde aber *eben in dieſem Ziel*, in dieſer Vollendung auch ſich *als bloße Sub-ſtanz* erkennen, und ſo nothwendig das, *dem* es Subſtanz oder unterworfen iſt, oder *gegen* das es ſich als das bloß nicht Seyende verhält, von *ſich* unterſcheiden, und es beſtimmen als das *nicht bloß* ſubſtantiell oder ſubjektiv Seyende, ſondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — *ſeyende*. In dieſem letzten Akt würde es ſich daher vielmehr als das — *nicht alles*, nämlich *nicht* auch das wahrhaft Objektive ſeyende erkennen, und in dieſer Vernichtung ſeiner ſelbſt *als des alles* ſeyenden eben jenes unendlich poſitiv- oder objektiv-Seyende — *in* Gott ſetzen. Dieſer letzte Akt des Gottſetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus ſeiner früheren Selbſt-Objektivität (Selbſt-Objektſeyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieſer Akt wäre nothwendig ſelbſt ein ſubjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer ſolchen Selbſtvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d. h. nicht-ſelbſt-Seyns, ſetzen. Dieſer rein ſubjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wiſſen gegenüber als ein Akt des *Glaubens* oder ſelbſt als Glauben bezeichnet werden — und zwar aus folgendem Grund. Das Wiſſen verſichert ſich des überſchwenglich Seyenden durch ſeine Selbſtvernichtung; aber es ſieht das überſchwenglich Seyende nicht, ſolang noch ein Reſt von Objektivität in ihm iſt, ſolang es ſich nicht vernichtet *hat*, es vernichtet ſich alſo nur im *Glauben*, daß ihm *durch* dieſe Selbſtvernichtung — gleichſam als Preis ſeiner aufgegebenen Selbſtheit — das Ueberſchwengliche werde. Gleichwohl, da es ſich nur als ſelbſt Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erſt in der Subjektivität vollendetes *Wiſſen* iſt (vorher, ſolang es noch objektiv ſeyn wollte, war es das Producirende der Natur), ſo bliebe es gerade *als* Wiſſen ſtehen, und das letzte, gleichzeitige Reſultat wäre — das vollendete und das im Glauben ſich ſelbſt vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Poſitive und Göttliche

ſetzende Wiſſen. Auf dieſe Art alſo wäre innerhalb der Philoſophie ſelbſt ein Uebergang von Wiſſen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer ſolchen Erklärung. Das Ende ſeiner Philoſophie iſt eine reine Diſſonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst iſt.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem Syſtem denkbar ſeyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig ſich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen — inſofern das nicht Seyende iſt (denn das Wiſſende iſt gegen das Seyende nothwendig das nicht ſelbſt Seyende) — wenn alſo dieſes, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen und das nicht Seyende iſt, in ſeinem Außerſichſeyn das Erzeugniß des objektiven Seyns iſt, woher kommt dieſem Princip die Macht, ſich objektiv, als ſeyend zu ſetzen, da es doch das nicht ſeyende — nicht nur ſeyn ſoll, ſondern auch urſprünglich gewiß iſt? Woher ſeine Ex-ſiſtenz, d. h. ſein außer Sich, außer dem Ort Seyn, wo es eigentlich ſeyn ſollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieſer Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip iſt, wie iſt es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es ſeyn. Weil es nicht äußerlich ſeyn ſoll, wie das Ende zeigt, ſo konnte es auch nicht urſprünglich äußerlich ſeyn. Und wenn es denn urſprünglich innerlich iſt oder war, wie war es als innerlich geſetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre ſelbſt nur in einem Syſtem möglich, das ſchon ein geſchichtliches wäre, oder dem geſchichtlichen ſich annäherte. Ein ſolches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erkärt; denn was das Wiſſen betrifft, ſtimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man ihm alſo ein Syſtem zuſchreiben will, ſo kann man ſeine Philoſophie nur als eine abſolut dualiſtiſche anſehen, aber man muß hinzuſetzen: ſie iſt ein völlig unaufgelöster, aber eben darum ſelbſt nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite iſt Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit iſt — dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit beſteht, und wie beide zuſammenhangen, darüber iſt nach ihm nicht nur nichts zu wiſſen, ſondern ſogar nichts zu denken. Jacobi

erklärte jenen Gegenſatz als einen ſo unverſöhnlichen, daß eine Vereinigung ſelbſt nicht *denkbar* ſey.

Die billigſte Anſicht, die man nach dem allem von Jacobi noch faſſen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten ſtehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche *Wüſte* lag, und die er als eine ſolche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinſah; doch iſt zwiſchen ihm und dem iſraelitiſchen Geſetzgeber, der ſein Volk durch die Wüſte führte, *der* große Unterſchied, daß Moſe zwar ſelbſt nicht in das gelobte Land kommen ſollte, aber doch, daß ſein Volk hineinkommen und in ihm einſt wohnen werde, mit Gewißheit und höchſter Zuverſicht vorausſah, Jacobi aber nicht nur ſelbſt nicht hineinkam, ſondern auch behauptete, es ſey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müſſen wir ihn als einen lebendigen Widerſpruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer beſſeren ehren und anerkennen, als einen *unfreiwilligen*, weil er dieſe Zeit, die nach ſeiner Meinung nie kommen *konnte*, auch nicht vorausſagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er ſie gegen ſeinen Willen vorausſagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Iſrael zu fluchen, und es ſegnen mußte.

Es *gibt* ein ſolches Wiſſen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationaliſtiſches iſt, von der andern den Glauben, auch materiell, ſeinen Gegenſtänden nach in ſich ſchließt — ein Wiſſen, das Freiheit und Vorſehung als *Urſache* der Welt, das Freiheit des menſchlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube ſonſt verlangt, wirklich begreift — das jedoch den Glauben nicht bloß in *dieſem* Sinn *nicht* *ausſchließt*, ſondern das ihn, auch formell, weſentlich in ſich ſelbſt hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beſtändigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wiſſen nicht ſchlechthin und in jedem Sinn, ſondern nur dem *unmittelbaren* Wiſſen, dem Schauen, entgegengeſetzt wird, wie ſchon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben.

Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wiſſen iſt alſo der Glaube durchaus nicht entgegen, ſondern weſentlich mit dieſem verbunden, ſo daß wo mittelbares Wiſſen iſt, nothwendig auch Glauben iſt, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wiſſen ſich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuverſicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umſtänden und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich iſt. Inſofern, kann man ſagen, geſchieht alles im Glauben. Der Künſtler, der den Marmor vor ſich hat, aus dem ein Kunſtwerk hervorgehen ſoll, ſieht dieſes Kunſtwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d. h. die Zuverſicht, daß das, was er jetzt nicht ſieht, durch ſeine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, ſichtbar werden könne, ſo würde er nie die Hand anlegen. Glaube ſetzt immer ein Ziel voraus, und iſt weſentlich bei jedem Thun, das etwas Beſtimmtes erreichen will. Columbus glaubte an die Exiſtenz eines zu ſeiner Zeit unbekannten Welttheils und ſteuerte muthig nach Weſten. Könnten wir ſagen: Columbus habe an dieſen Welttheil geglaubt, wenn er die ſpaniſche Küſte nie verlaſſen hätte? Glaube iſt daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Thun iſt; glauben und dabei ſich nicht bewegen, iſt Widerſpruch, wie es Widerſpruch iſt, wenn man vorgibt an das Ziel zu glauben und ſich nicht regt, es zu erreichen. Es war alſo ein Widerſpruch, wenn Jacobi ſich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte ſich hier dadurch bewähren müſſen, daß keine Anſtrengung geſcheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der ſtrengſten Wiſſenſchaft einleuchtend gemacht wurde. Iſt der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, ſo iſt er auch ein weſentliches Element der wahren Philoſophie. Alle Wiſſenſchaft entſteht nur im Glauben; wer die erſten Sätze des Euklid ſo eben gelernt hat, würde die höchſten Leiſtungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde ſie nicht

einmal verſtehen — dieſelben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen iſt. Alle Wiſſenſchaft, und ſie insbeſondere die Philoſophie ſchließt den Glauben als ein eben in ihr ſich Bewährendes fortdauernd, alſo immanenter Weiſe und weſentlich in ſich. Die alſo, welche Wiſſen und Glauben trennen, ja entgegenſetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klaſſe von Menſchen, die ſelbſt nicht wiſſen, was ſie wollen, das Traurigſte, was irgend einem mit Vernunft begabten Weſen begegnen kann. Entweder nämlich denken ſich ſolche Gläubige unter Glauben kein Schauen, ſo müſſen ſie nicht das Wiſſen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wiſſen, verwerfen, ſondern nur um ſo mehr dieſes anerkennen, oder ſie verſtehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, ſo müſſen ſie ſich nicht Vernunftgläubige nennen, ſondern denen ſich gleichſtellen, die ſich für unmittelbar Gottbegeiſterte ausgeben, und daher auch nicht Philoſophen, ſondern Theoſophen ſich nennen.

In Bezug auf die Philoſophen des Nichtwiſſens bekennen ſich zwar die Theoſophen ebenſo wie dieſe als nicht wiſſenſchaftlich Wiſſende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wiſſende, ſondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müſſen ſagen als vorzugsweiſe oder im höchſten Maße Wiſſende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwiſſens ſich zeigt, ſo reich und inhaltsvoll erſcheint dagegen der Theoſophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu ſeyn ſich rühmt, und wie durch eine Verzückung alle Dinge zu ſehen, wie ſie in Gott ſind, in ihrem wahren urſprünglichen Verhältniß.

Dieſe Form des Empirismus behauptet alſo nicht ein bloßes, übrigens nichts ausſprechendes, höchſtens polemiſch, d. h. negativ, ſich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwiſſen, das doch nicht zum Wiſſen ſich geſtalten kann, ſondern ſie ſchreibt ſich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entſtehung der Dinge zu. (Theoſophismus iſt alſo eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philoſophie, welche ſich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieſes Schauen ſich nicht mittheilen läßt und

daher etwas Geheimnißvolles, Myſtiſches iſt, ſo iſt inſofern der Theoſophismus eine Art von Myſticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktiſchen oder ſubjektiven Myſticismus, der gar keinen Anſpruch auf Wiſſenſchaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Myſticismus, der Anſpruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieſer iſt der Theoſophismus, der ſpeculativer oder theoretiſcher Myſticismus iſt, und obgleich der wiſſenſchaftlichen (rationalen) Form ſich begebend, nichtsdeſtoweniger auf einen ſpeculativen Inhalt Anſpruch macht.

Wie läßt ſich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, ſondern ſelbſt des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theoſoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn Sie ſich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphiloſophie ausgeſprochen worden, ſo iſt das im Menſchen ſich ſelbſt Bewußte und zu ſich Gekommene — dieſes iſt das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichſam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbſt-Entfremdung wieder in ſich, in ſein Weſen Zurückgebrachte. Iſt es aber der zurückgebrachte Anfang, ſo iſt das Weſen des Menſchen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es iſt nicht mehr dem Erſchaffenen, ſondern es iſt wieder der Quelle der Schöpfung gleich — das menſchliche Bewußtſeyn iſt alſo, indem es das Ende iſt, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; ihm alſo müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchſichtig ſeyn, es wäre eingeborene Wiſſenſchaft, gleichſam von Natur ſchon, durch ſein eignes Werden das univerſell Wiſſende. Aber ſo findet es ſich ja nicht, und wenn eine ſolche Wiſſenſchaft auch ſubſtantiell noch im Weſen des Menſchen gedacht wird, ſo iſt ſie wenigſtens nicht aktuell in ihm, ſondern verdunkelt und in die tiefſte Potentialität verſenkt. Dieß kann ſich nun, jene Theorie (daß das im Menſchen ſich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen iſt) als richtig vorausgeſetzt, daraus erklären, daß das Weſen des Menſchen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die urſprüngliche Schöpfung geſetzt war, daß der Menſch ſeine univerſelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, ſelbſt

wieder zum Ding geworden iſt, indem er in ſeiner Freiheit von allen Dingen und über *ihnen* als Princip, als Quelle, ſich ſehend in dieſer Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, ſondern ſich als eine Beſonderheit wollte, nach einem *eignen* Seyn verlangte, und ſo den Dingen gleich wurde, ja zum Theil *unter* ſie zu ſtehen kam, aus der Centralanſchauung, in der er urſprünglich war, *geſetzt* wurde, und dem peripheriſchen Wiſſen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, ſondern auch gegen ihn ſelbſt — äußere, nicht nur ſich ſelbſt *untereinander*, ſondern auch *ihn* ausſchließende ſind. Eine ſolche Kataſtrophe des menſchlichen Weſens iſt unter dieſer oder jener Form in allen Religionen, in der chriſtlichen unter dem Namen eines *Falls*, angenommen. Jenes Centralwiſſens iſt alſo der Menſch verluſtig gegangen. Dieß geſteht ſelbſt der Theoſoph zu. — Aber, ſagt man, dieſe Kataſtrophe auch angenommen konnte doch die *Subſtanz* des menſchlichen Wiſſens nicht aufhören, ſubſtantiell oder materiell noch immer das alles Wiſſende zu ſeyn, ſie hörte nicht auf das zu ſeyn, in welchem die *Materie* alles Wiſſens enthalten, nur das aktuell alles Wiſſende, welches jetzt als bloß des Wiſſens Begieriges (als Verſtand) außer dem Menſchen iſt, war ſie nicht mehr. Der Menſch iſt alſo nicht mehr an dem Ort, an den er — durch die Schöpfung ſelbſt — geſetzt war; durch eine falſche Ekſtaſis iſt er außer dem Centrum geſetzt, in dem er der Wiſſende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekſtaſis ſich wieder dahin verſetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit ſelbſt verzückt werden können? — So müßte der Theoſophismus ſich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zuſtände des menſchlichen Weſens können wir nun hier nicht eingehen (Pſychologie), aber *geſetzt*, es müßte für einzelne Menſchen die Möglichkeit einer ſolchen Wiederverſetzung in das urſprüngliche Weſen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Verſinken in die Gottheit zugegeben werden, ſo wäre dieſer Zuſtand nur dem zu vergleichen, von dem der Apoſtel (1. Kor. 14), ſagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelſt der Sprache ſich auseinanderſetzende, discurſive, mit Unterſcheidung verbundene

Erkenntniß. Ein ſolcher Zuſtand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein ſolcher Entzückter ſelbſt vernähme, wären, wie es der Apoſtel (2. Kor. 12, 4) von ſich ſagt, ἄρρητα ῥήματα, nicht auszuſprechende Worte. Ferner, an wen ſollte er doch dieſe Erkenntniß mittheilen? Unſtreitig doch an die, die außer dieſem Zuſtand ſind, für die er alſo eben darum abſolut unverſtändliche Worte ſpräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthſelhafte mit Zungen Reden, wovon der Apoſtel ſpricht, der übrigens (1. Kor. 14, 19) ſelbſt ſich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d. h. bei dem ich ſelbſt eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweiſe, als zehntauſend Worte mit Zungen, wo alſo der Gegenſatz zeigt, daß mit Zungen reden ſo viel iſt, als für andere unverſtändlich reden. Unverſtändlich in hohem Grade ſind nun großentheils auch die Reden der theoretiſchen Myſtiker, der eigentlichen Theoſophen, und wir ſehen ſie nicht in der ſeligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, ſondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf ſich abmühend; ihre Aeußerungen ſind ſo unfreiwilliger Art, daß wir ſie als in einem Proceß begriffen denken müſſen. Wären ſie wirklich im Centro, ſo müßten ſie verſtummen, aber — ſie wollen doch zugleich reden, ſich ausſprechen, und für die ſich ausſprechen, die außer dem Centro ſind. Hierin der Widerſpruch des Theoſophismus. Wenn jenes Princip, in dem ſich zwar der Eindruck, aber nur der verwiſchte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieſes für ſich, alſo mit Zurückſtoßung des freien Geiſtes (der ihm im jetzigen Zuſtand als Moderator, als Entbinder beigegeben iſt), wirken will, ſo kann es nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige Natur erſcheinen. Der individuelle Geiſt, in dem es auf ſolche Weiſe wirkend wird, verliert alles Maß, und iſt nicht Meiſter ſeiner Gedanken, ſondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszuſprechen keine Mittel hat, dennoch auszuſprechen, iſt er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme ſelbſt von ſeinem Geiſt ſagt) „was er trifft, das trifft er", jedoch ohne deſſen gewiß zu ſeyn, ohne es feſt vor ſich hinſtellen, und im Verſtande als in einem Spiegel (in der

Reflexion) beſchauen zu können; anſtatt Herr des Gegenſtandes und über ihm zu ſeyn, wird der Theoſoph vielmehr ſelbſt zum Gegenſtand, anſtatt zu erklären, wird er ſelbſt zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich ſpreche von denen, die wahrhaft urſprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theoſophen ſind, nicht von ſolchen, die nur als irrende Ritter gleichſam auf wiſſenſchaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theoſophismus affektiren, um ſich das Anſehen tiefer Einſicht zu geben, und weil ſie damit ſchneller und leichter als mit redlicher wiſſenſchaftlicher Arbeit Aufſehen erregen zu können meinen. Der Theoſophismus ſtreitet ganz gegen die Beſtimmung des jetzigen Lebens, der Theoſoph beraubt ſich ſelbſt des höchſten Vortheils des gegenwärtigen Zuſtandes, des diſtinktiven, unterſcheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang iſt, aber ſo wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang iſt. Unſere Beſtimmung iſt nicht, im Schauen zu leben, ſondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wiſſen. Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, d. h. es muß ſtückweis, ſucceſſiv, nach Abſtufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinanderſetzung ſeiner Gedanken, einer ſucceſſiven Erzeugung von Wiſſen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, ſo zu ſagen, um keinen Preis jene beſonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für ſich iſt kein Verſtand. In der äußern Welt ſieht ein jeder mehr oder weniger daſſelbe, und doch kann es nicht jeder ausſprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu ſeiner Vollendung zu gelangen, gewiſſe Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Proceſſe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu ſeiner Vollkommenheit; dieſen Verlauf, in der Pflanze z. B., ſieht der Bauer ſo gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht geſondert, nicht in ihrer Entgegenſetzung ausſprechen kann. Ebenſo — könnte der Menſch auch jenen transſcendenten Proceß, durch den alles geworden iſt, in ſich ſelbſt erfahren, wie der Theoſoph ſich deß rühmt, ſo würde dieß doch nicht zu wirklicher Wiſſenſchaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen iſt für ſich ſtumm und bedarf eines vermittelnden Organs,

um ausgeſprochen zu werden; fehlt dieſes dem Schauenden, oder ſtößt er es abſichtlich von ſich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, ſo iſt er, wie geſagt, eins mit dem Gegenſtand, und für jeden Dritten etwas ebenſo Unverſtändliches wie der Gegenſtand ſelbſt. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche Subſtanz der Seele nennen können, potentiâ enthalten iſt, muß erſt zur wirklichen Reflexion (im Verſtand, oder im Geiſt) gebracht werden, um zur höchſten Darſtellung zu gelangen. Hier geht alſo die Grenze zwiſchen Theoſophie und Philoſophie, welche der Wiſſenſchaft Liebende keuſch zu bewahren ſuchen wird, ohne ſich durch die ſcheinbare Fülle des Stoffs in den theoſophiſchen Syſtemen verleiten zu laſſen. Denn freilich unterſcheidet ſich z. B. jene frühere Philoſophie des Nichtwiſſens von der Theoſophie hauptſächlich durch ihre abſolute Subſtanzloſigkeit. Die beiden Formen haben ſich gleichſam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zuſammenwirkung allein wirkliche Wiſſenſchaft entſteht. In Jacobis Philoſophie iſt jenes Princip, von dem wir ſagen können, es ſey das ſubſtantiell nicht wiſſende, aber eben darum nach Wiſſen begierige, hungrige, der Verſtand. Jacobis Gefühl iſt eigentlich nur der Hunger nach Wiſſen. Der Verſtand, das poſitive Princip des Wiſſens, iſt in dieſer Philoſophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben iſt, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers ſich aufhebt durch Anziehen oder Zuſichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Subſtanz nicht an, er ſtößt ſie ſogar von ſich, und läßt daher auch die Natur ganz außer ſich; ſeine Philoſophie iſt ein Gegenſatz gegen alle Naturphiloſophie. Der Theoſoph aber, in dem Verhältniß als er ſpeculativ iſt, iſt er auch weſentlich und hauptſächlich Naturphiloſoph. Aber wie die Philoſophie des Nichtwiſſens an Mangel, ſo leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wiſſens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theoſophismus zugleich das merkwürdigſte Individuum dieſer Gattung, den berühmten Jakob Böhme geſchildert[1].

[1] Weiteres über Jakob Böhme ſ. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Mysticismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z. B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dieß übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z. B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dieß ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mysticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverstand dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse materielle Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen — gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein

wiſſenſchaftliche und vollkommen methodiſche Entwicklung gewennen wäre, denn es ſoll einmal nichts über unſer Begreifungsvermögen hinausgehen, noch ſoll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieſer Kunſtgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden ſollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, iſt freilich leichter als wiſſenſchaftliche Unterſuchung. *Τὸ μυστικόν* heißt alles, was verborgen, geheim iſt. Materiell betrachtet iſt aber alles verborgen, alles myſtiſch, und diejenigen, welche ſich am meiſten wiſſen mit dem beliebten Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt", erklären ja eben damit die Natur ſelbſt für myſtiſch. In der That das vorzugsweiſe Myſtiſche iſt gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meiſten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Myſtik für das am wenigſten Myſtiſche halten, z. B. ihr Gefühl für gutes Eſſen und Trinken — die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweiſe der Sinne, dieß iſt doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenſte. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewiſſe Begriffe und Behauptungen auszuſchließen oder zum Verſtummen zu bringen ſucht, ſind ganz würdig einer liberal zu ſeyn ſich rühmenden, wahrhaft aber im höchſten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geiſtesbeſchränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwiſſenheit die Denkfreiheit für ſich begehrt, die ſie nur allein der Einſicht und dem Genie verſagt.

Das Wort „myſtiſch" hat in der Literatur zunächſt immer nur eine formelle Unterſcheidung bezeichnet. Wollte man dieſen Begriff auf das Materielle ausdehnen, ſo müßte z. B. der Rationalismus in ſeiner höchſten, objektiven Geſtalt Myſticismus genannt werden, denn beide ſtimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die ſubſtantielle Bewegung [1]. Dennoch iſt der Myſticismus von jeher beſtimmt worden als ein Gegenſatz des Rationalismus. Myſtiker iſt alſo niemand durch das, was er behauptet, ſondern durch die Art, wie er es behauptet. Myſticismus drückt nur den Gegenſatz gegen formell wiſſenſchaftliche Erkenntniß aus. Keine Behauptung iſt

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

bloß des Inhalts wegen, ſey er auch übrigens beſchaffen wie er wolle, myſtiſch zu nennen, ſelbſt dann nicht, wenn ſie zufällig dieſem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Myſtikers übereinſtimmen ſollte. Denn wenn man alles das nicht behaupten ſollte, was irgend einmal auch ein Myſtiker behauptet hat, ſo dürfte man am Ende gar nichts behaupten. — Myſticismus kann nur jene Geiſtesbeſchaffenheit genannt werden, welche alle wiſſenſchaftliche Begründung oder Auseinanderſetzung verſchmäht, die alles wahre Wiſſen nur von einem ſogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, ſondern im Individuum eingeſchloſſenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekſtatiſcher Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man ſich über den Ausdruck verſteht, z. B. auch die Jacobiſche Gefühlsphiloſophie myſtiſch genannt werden kann und oft genug ſo genannt worden iſt; nur daß es ihr gänzlich an dem ſubſtantiellen Inhalt des eigentlich-ſpeculativen Myſticismus fehlt. Dieſelbe Wahrheit kann alſo bei dem einen myſtiſch ſeyn, die bei dem andern wiſſenſchaftlich iſt, und umgekehrt. Denn bei dem, der ſie aus einer bloß ſubjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausſpricht, iſt ſie myſtiſch; bei dem, der ſie aus den Tiefen der Wiſſenſchaft herleitet und ſie daher auch allein wahrhaft verſteht, iſt ſie wiſſenſchaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Myſticismus iſt der Haß gegen klare Einſicht — gegen Verſtand, der in unſerer Zeit ein ſo erwünſchtes Uebergewicht erhalten, — gegen Wiſſenſchaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Myſtiker, ſondern gar viele von denen, welche über und gegen Myſticismus ſchreien, ebenſo ſehr als irgend ein Myſtiker Feinde der Wiſſenſchaft ſind, ſo müßte man eigentlich ſie ſelbſt Myſtiker nennen, wenn man nicht vorzöge, ſie für die wahren und eigentlichen Obſcuranten zu erklären.

Ueber den nationellen Gegenſatz in der Philoſophie.

Wer unſerer geſchichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt iſt, konnte leicht die Bemerkung machen, daß dieſe im Fortſchreiten mehr und mehr auf deutſche Philoſophie ſich zuſammenzog. Wenn er nun ferner aus dieſen Vorträgen die Art deutſcher Philoſophie, und um was es der Philoſophie in Deutſchland zu thun iſt, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zuſtand der Philoſophie in dem übrigen Europa, ſo wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philoſophie in dieſem Sinn exiſtire zwar in Deutſchland, aber nicht in der Welt. Dieß iſt aber bedenklicher, als man auf den erſten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, ſondern weſentlichen halten müſſen, ſo wäre man dann genöthigt, weiter zu ſagen: es gebe überhaupt nur eine Philoſophie in Deutſchland, aber nicht in der übrigen Welt. Es iſt alſo wohl der Mühe werth, am Ende dieſer Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern dieſe Differenz zwiſchen den Deutſchen und den andern europäiſchen Nationen wirklich exiſtire, und in dieſem Fall, wie ſie zu begreifen und zu erklären ſey. Da nun aber der Unterſchied ſelbſt gar nicht abzuleugnen ſcheint, da es offenbar iſt, daß während die Deutſchen noch immer ein großes Intereſſe des Gemüths und Geiſtes für Philoſophie an den Tag legen, die andern europäiſchen Völker, Engländer und Franzoſen insbeſondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wiſſenſchaftlicher Philoſophie ſeit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, ſo ſcheint zunächſt bloß von der Urſache dieſes Unterſchieds die Rede ſeyn zu können. Da möchte es denn aber ſchwer ſeyn, eine allgemein gültige

Antwort, d. h. eine ſolche zu finden, die der Deutſche ebenſowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebenſowohl als der Deutſche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie ſich der Franzos unſere Verneigung zur Speculation und Philoſophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer anſehen würde, wenn der Deutſche ſeinen Vorzug in Anſehung der Philoſophie aus der tieferen Gemüths- und Geiſtesanlage ſeiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorſtellen. Wollte der Deutſche etwa die Vorzüge ſeiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation ſey ihr eingeboren, ſo müßte ja das von dem Engliſchen wenigſtens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu ſuchen ſind, ſey ſeine Sprache größtentheils der deutſchen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage ſowohl als der philoſophiſchen Beſchaffenheit der Sprache wohl einen Unterſchied des Erfolgs erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede iſt, daß Franzoſen und Engländer Philoſophie in deutſchem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe ſich vielleicht eine geſchichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Intereſſe der Deutſchen an Philoſophie von dem Glaubenszwieſpalt, von der Coexiſtenz gleich berechtigter Religionsbekenntniſſe in Deutſchland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philoſophie in Deutſchland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiöſen Ernſt, in der enthuſiaſtiſchen Art ſelbſt, mit der die Philoſophie zum Theil in Deutſchland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutſchen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichſam zu verſöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wiſſenſchaft wiederherzuſtellen. Dieſe geſchichtliche Hinweiſung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutſchland das Intereſſe an der Philoſophie immer rege erhalten und, ſo oft es einſchlummern wollte, ſtets wieder hervorgerufen und erweckt worden iſt. Aber es iſt ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger,

es iſt von einem Gegenſatz in der Sache ſelbſt die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philoſophie (die Franzoſen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerſt das Ehrenprädicat des philoſophiſchen ertheilten, und Philoſophie war in Frankreich lange genug das Feldgeſchrei der bedeutendſten Schriftſteller und ſelbſt Staatsmänner) — alſo nicht Philoſophie überhaupt verwerfen die andern, ſondern nur Philoſophie im deutſchen Sinn. Uns ſteht nun allerdings frei zu erwiedern, was *ſie* für Philoſophie halten, ſey es gar nicht, und nur *wir* wiſſen, was Philoſophie ſey. Aber theils iſt damit ſo viel *nicht* geſagt, als auf den erſten Blick ſcheint, denn auch bei uns iſt ſchon manchem geſagt worden, daß, was er für Philoſophie gebe, nichts weniger als das ſey; die Deutſchen laſſen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils ſcheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen ſonſt vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philoſophie zuzuſchreiben, eine Erklärung, die um ſo ſonderbarer wäre, als ſie doch auf jeden Fall nur eine temporäre ſeyn könnte; denn dem Volk, das einen Carteſius, einen Mallebranche und Pascal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geiſtesanlage zur Philoſophie völlig abzuſprechen, möchte man doch wohl vor ſich ſelbſt nicht rechtfertigen. Und ſo ſehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigſtens für *möglich* zu halten, daß jener Entfernung von der Philoſophie im deutſchen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und ſo führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zulängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philoſophie im deutſchen Sinn doch auch auf gewiſſe Weiſe Recht gehabt haben können, dieſes führt uns denn auf die erſte Frage zurück, worin eigentlich der Unterſchied in dieſer Beziehung beſtehe, und da dieſer nur in der *Art* der Philoſophie liegen kann, welche Art von Philoſophie es ſey, die den andern Völkern allein zuſagt, und wie die von uns vorzugsweiſe ſo genannte Art ſich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philoſophie ſey eine Erfahrungswiſſenſchaft, und

wollen ſie nur als ſolche; der Deutſche aber behauptet bis jetzt wenigſtens, Philoſophie ſey eine reine Vernunftwiſſenſchaft, und will ſie ebenfalls nur als ſolche. Verſteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wiſſen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, ſo iſt gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort erfahrungsmäßig einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verſchiedener.

Was man gewöhnlich und zunächſt unter Erfahrung verſteht, iſt die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beſchaffenheit erhalten. Nächſtdem ſpricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbſtbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei ſtehen, und denkt ſich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenſtand des äußeren und inneren Sinns werden kann, ſo iſt die äußere Sinnenerfahrung von den empiriſchen Naturwiſſenſchaften in Beſchlag genommen; für die Philoſophie blieben alſo nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philoſophie würde demnach bloß in einer Analyſe, höchſtens zugleich einer Combination der inneren Erſcheinungen und der Vorgänge des Bewußtſeyns, kurz in dem beſtehen, was wir eine gute (vollſtändige) empiriſche Pſychologie nennen. Das iſt nun auch ſo ziemlich die Vorſtellung, die ſich die Franzoſen von Philoſophie machen; und dieſe Vorſtellung iſt allerdings nach den Begriffen, mit welchen wir z. B. bis jetzt die Philoſophie angeſehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns ſind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philoſophie beiwohnt, ſondern die ganz daſſelbe behaupten, daß die Philoſophie über die Thatſachen des Bewußtſeyns, d. h. alſo über den Umkreis einer Pſychologie oder ſubjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, ſo ſieht man nicht eigentlich, worin der große Unterſchied wenigſtens eines anſehnlichen Theils deſſen, was ſich in Deutſchland Philoſophie nennt, und deſſen, was in Frankreich ſo genannt wird, beſtehen ſoll.

Ja ſo große Verehrung wir dem Namen Kants ſchuldig ſind, ſo

liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das Reſultat ſehen, nicht einleuchten will, um wie viel beſſer derjenige daran ſey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac ſtehen bleibt. Denn Locke hat einen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geſchrieben, die viel methodiſcher iſt, aber auch um ein gut Theil nicht bloß ſchwerfälliger, ſondern in der Hauptſache unverſtändlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menſchlichen Vorſtellungen, ſondern auch alle unſere Begriffe, ſelbſt die wiſſenſchaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet ſind. Kant gibt uns zwar gewiſſe von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da ſie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung fähig ſind, ſo werden wir durch ſie nicht unabhängiger von der Erfahrung — das Reſultat iſt für uns daſſelbe; denn den beſondern Weg ins Ueberſinnliche, den Kant in ſeiner Moralphiloſophie gefunden hat, könnte ſich auf gewiſſe Art auch der Empirismus noch gefallen laſſen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengeſetz in uns gleichſam zum Zeugen der Exiſtenz Gottes macht, ſo läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgſchaften dieſer Exiſtenz in unſerem Bewußtſeyn aufzuzeigen. Aber zwiſchen beiden iſt der große Unterſchied, daß gleichwohl Kant in der theoretiſchen Philoſophie Gott zum Gegenſtand einer Vernunftidee macht. Dieß iſt aber eben das πρῶτον ψεῦδος der neuern Philoſophie; es iſt nicht einzuſehen, wie, wenn es keine auch noch ſo unbedeutende Perſönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchſte und vollkommenſte Perſönlichkeit ſich uns durchaus nicht anders als mittelſt einer reinen Vernunftidee kundgeben ſollte. Durch Kant war alſo der Rationalismus in der Philoſophie proklamirt (vorher war man darüber, beſonders in Anſehung der Idee Gottes, doch nicht ſo im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretiſchen Gebrauch dieſer Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine Vernunft-Idee iſt, ſo kann ſich die Vernunft nicht nehmen laſſen, dieſe Idee auch als ſolche zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftſyſtem geſchehen — und dieß, nichts anderes, hat die

ſpätere Philoſophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daſeyn Gottes ſtets nur, wie auf die Exiſtenz einer anderen Perſönlichkeit, aus empiriſchen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußſtapfen oder Kennzeichen ſchließt, begründet dadurch jenes wohlthätige freie Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man geſtehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den ſpäteren Zeiten des griechiſchen und römiſchen Verfalls, nur zwiſchen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureiſche Syſtem gerade durch das, was in ihm das Abſurde ſcheint, das ſogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewiſſermaßen als höchſtes Princip einführt, wie, ſage ich, das epicureiſche Syſtem trotz oder vielmehr wegen dieſer Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiſte vor dem ſtoiſchen ergriffen und aufgeſucht werden müßte, ſo, wenn wir nur die Wahl hätten zwiſchen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchſte getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geiſt Anſtand nehmen können, ſich für den Empirismus zu entſcheiden.

Der Empirismus läßt alſo ſelbſt eine höhere Betrachtungsweiſe zu, oder iſt von einem höhern Standpunkt zu faſſen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigſtens ſeit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenſeits — nicht nur der Verſtandesbegriffe, ſondern urſprünglich und zuerſt jenſeits aller Erfahrung verweiſt. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem iſt nicht ſo. Der Empirismus, weil er dieß iſt, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und ſittlichen Geſetze ſo wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die ſelbſt nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens daſſelbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Urſache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt ſelbſt einen höheren und niedereren

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchſte, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinſtimmung ſelbſt der bis jetzt anders Denkenden, die Philoſophie gelangen kann, eben dieſes ſeyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erſchaffenes zu begreifen, ſo wäre demnach Philoſophie in Anſehung der Hauptſache, die ſie erreichen kann, oder ſie würde, gerade indem ſie ihr höchſtes Ziel erreicht, Erfahrungswiſſenſchaft, ich will nicht ſagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchſtes ſelbſt ein ſeiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. — — Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegenſatz in Anſehung der Philoſophie wirklich beſteht, ſo zeigt dieſer Zwieſpalt zunächſt nur, daß diejenige Philoſophie, in der ſich die Menſchheit ſelbſt zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philoſophie, bis jetzt noch nicht exiſtirt. Die wahrhaft allgemeine Philoſophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation ſeyn, und ſolang irgend eine Philoſophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuverſicht annehmen, daß ſie noch nicht die wahre ſey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es iſt freilich eine klägliche Puſillanimität und enge Beſchränktheit, wenn die Philoſophie, z. B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für ſich in Anſpruch nimmt, als das ſchmale und enge Gebiet kleinlicher, pſychologiſch genannter Beobachtungen und Analyſen. In Frankreich ſelbſt iſt die einheimiſche Philoſophie oder, wie ſie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen iſt, einen gewiſſen Enthuſiasmus für Philoſophie zu erregen, ſo war es hauptſächlich nur, inwiefern ſie die äußere Moral Kants der leichtſinnigen Frivolität ihrer Nation entgegenſetzten, und an ihr die Mittel einer vorerſt moraliſchen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philoſophie in Frankreich und England ſind ihre großen Naturforſcher, und man kann es den Engländern inſofern

[1] Dieſe Worte ſind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Couſins Schrift geſchrieben. D. H.

wohl zu gut halten, wenn Philoſophie bei ihnen vorzugsweiſe, ja faſt ausſchließlich Phyſik bedeutet. — Vorzugsweiſe von Seiten der Naturwiſſenſchaft ſcheinen deutſche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z. B. manche neuere Unterſuchungen der Franzoſen über Anatomie des Gehirns lieſt, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutſchland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetiſch zu ſchimpfen glaubte, eine neue durchaus deutſche Auffaſſungsart finden; ſelbſt Cuvier zeigt in ſeinen neueſten Schriften über Geologie und Naturgeſchichte der Vorwelt, daß gegenüber von dieſen großen Erſcheinungen deutſche Ideen über die Naturgeſchichte der Erde und ſelbſt deutſcher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenſo möchte denn, wie aus Einigem zu ſchließen, deutſche Wiſſenſchaft vorzüglich auch von der Seite des Geſchichtlichen und der Alterthums-Forſchungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es alſo, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die ſie mit ſo großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für ſie wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es iſt nicht an ihnen, es iſt an uns Deutſchen, die ſeit der Exiſtenz der Naturphiloſophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft ſchwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphyſik (über die ſie mit Recht ſich luſtig machen) und einer unfruchtbaren, ariden Pſychologie herausgetreten ſind, — es iſt an uns, ſage ich, das Syſtem, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes poſitive Syſtem, deſſen Princip eben wegen dieſer ſeiner abſoluten Poſitivität ſelbſt nicht mehr a priori, ſondern nur a posteriori erkennbar ſeyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem — in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten — Empirismus zuſammenfließen wird [1].

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D. H.

Vorrede

zu

einer philoſophiſchen Schrift

des Herrn

Victor Couſin.

1834.

Der nachfolgende Text iſt eine, ſoviel ich beurtheilen kann, wohlgelungene Ueberſetzung der Vorrede, welche V. Couſin der zweiten Ausgabe ſeiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgeſetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieſer Vorrede für ein hier erſcheinendes Blatt (die bayeriſchen Annalen [1]) geſchrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß dieſe Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Profeſſor Beckers, verfaßten Ueberſetzung [2] vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erſcheinung des Originals für Leſer geſchrieben, denen dieſes nicht zur Hand wäre; ſie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, ſondern wörtlich überſetzte Stellen der Urſchrift. Dieſer bedurfte es nicht für die Leſer der gegenwärtigen Ueberſetzung; ich mußte mich daher entſchließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern, und von den Aeußerungen des Verfaſſers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfaſſer hat ſich durch ſeinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutſchland nicht nur bei Männern ſeines Fachs, ſondern bei den deutſchen Gelehrten überhaupt große perſönliche Achtung und Freundſchaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutſchen an ſeinen Bemühungen ſichert, iſt, daß er, nebſt dem geiſtvollen

[1] Nr. 135, (Blatt für Literatur) Nr. XC.

[2] Unter dem Titel: Viktor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie. Aus dem Franzöſiſchen von Dr. Hubert Beckers (jetzt ordentlichem Profeſſor der Philoſophie in München). Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung. 1834. D. H.

und tief unterrichteten Guizot und wenigen andern, der Erſte war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute für deutſche Literatur und Wiſſenſchaft lebhaft erregte. Couſin gelang dieß insbeſondere in Bezug auf deutſche Philoſophie. Wer unter uns der Meinung ſeyn ſollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzoſen ſeyn können, würde eine ungemeine Beſchränktheit verrathen. Denn daß von unſern weſtlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darſtellung wiſſenſchaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen ſey, iſt wohl ziemlich allgemein zugeſtanden. Die Darſtellungsweiſe aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt iſt, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutſchen hatten ſo lange Zeit bloß unter ſich philoſophirt, daß ſie allmählich in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutſchland) Verſtändlichen ſich entfernten, und der Grad dieſer Entfernung zuletzt beinahe zum Maßſtab philoſophiſcher Meiſterſchaft wurde. Beiſpiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang ſich abſondernd, bloß unter ſich leben, zuletzt außer andern abſtoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verſtändliche Ausdrücke unter ſich annehmen: ſo war es den Deutſchen in der Philoſophie ergangen, und je mehr ſie nach einigen mißlungenen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie außer Deutſchland zu verbreiten, darauf verzichteten, ſich andern Völkern verſtändlich zu machen, deſto mehr ſahen ſie die Philoſophie als etwas für ſie allein gleichſam Daſeyendes an, ohne zu bedenken, daß die urſprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Abſicht aller Philoſophie eben auf allgemeine Verſtändigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen ſind, wohl aber folgt, daß eine Philoſophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, ſchon darum allein nicht die allgemeine und wahre ſeyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutſche Philoſophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf dieſe ſelbſt günſtig zurückzuwirken. Der philoſophiſche Schriftſteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der

einmal angenommenen Schulſprache und Form ſich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wiſſenſchaftlichen Mann gehalten zu werden, wird ſich von dieſem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken ſuchen, und wenigſtens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit ſich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philoſophiſcher Inſpiration gelten.

Indem wir uns nun aber anſchicken, von Couſins philoſophiſchem Standpunkt einen Begriff zu geben und denſelben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwiſchen dem deutſchen und dem franzöſiſchen Philoſophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können ſich ſogleich zu verſtändigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige oder einer Vorrede beſchränkt iſt, die ihr beſcheidenes Verhältniß zu dem Werke ſelbſt nicht überſchreiten darf.

Ehe wir Couſins Verhältniß zu der deutſchen Philoſophie erwägen können, müſſen wir ſeine Stellung gegen die franzöſiſche in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge faſſen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um ſeinen Landsleuten verſtändlich zu ſeyn, mußte er die Philoſophie da aufnehmen, wo er ſie bei ihnen antraf. Konnte doch ſelbſt in Deutſchland in der Succeſſion philoſophiſcher Syſteme kein Punkt überſprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philoſophie, daß die Wahrheit ſelbſt nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erſchöpft, zur Sprache gebracht und beſeitigt ſind.

Um Couſins Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir ſagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empirismus, den er vor ſich fand, und den er ſelbſt noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philoſophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die ſogenannte Philoſophie des 18. Jahrhunderts bildete, war reiner Senſualismus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geiſtigen Funktionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus ſelbſt,

nur eine festgehaltene, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Sensation sey. Diesen Empirismus erkennt nun Cousin so weit an, daß ihm die Beobachtung überhaupt, und die der menschlichen Natur insbesondere, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philosophie, und unter den psychologischen Thatsachen die Sensation die erste und nächste ist, ohne daß er jedoch bei ihr stehen bliebe. Wenn er in Ansehung des Princips der Methode sich der französischen Philosophie anschließe, trenne er sich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiische Beobachtung zeige im Bewußtseyn Erscheinungen, die keine Construktion auf die bloße Sensation gültiger Weise zurückführen könne. Die erste dieser Erscheinungen ist ihm das, was der bloßen Passivität im Sinneneindruck entgegengesetzt ist; er nennt es Aktivität und dann ferner Personalität und Wille; auf diese Sphäre sey das Subjekt, also auch die Subjektivität beschränkt. Dieß scheint ein starker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unser Wissen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorstellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der sensualistischen Philosophie kennt, wird sich wenig wundern, daß Cousin zur Vermittlung dieses Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptsächlich des Phänomens der Aufmerksamkeit sich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke freiwillig anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinandersetzt. Eine andere Weise, zu diesem Gegensatz der Sensation, der in ihr nur noch eine der geistigen Funktionen erkennen läßt, zu gelangen, ist folgende; wir entnehmen sie einer andern kürzlich erschienenen Vorrede Cousins zu einem nachgelassenen Werke des Herrn Maine de Biran, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter seinen ersten Lehrern in Frankreich nennt [1]. Condillac, heißt es dort, und seine Schüler erklären alle unsere Facultäten durch die Sensation, d. h. durch das passive Element. Ihnen ist die Aufmerksamkeit nur die exclusiv gewordene Sensation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Sensation. Aber was erleuchtet die Sensation,

[1] Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

um ſie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Senſation zurück, wenn ſie zur Erinnerung wird? Was iſolirt ſie, um ſie ausſchließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausſchließlich gewordene Senſation iſt nicht die Aufmerkſamkeit, die ſich auf ſie richtet, und ohne die der Eindruck, gerade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausſchließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Senſation unabhängigen Quelle pſychologiſcher Erſcheinungen betrifft, war ihm, wie es ſcheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieſer blieb hier (bei der bloßen Aktivität) ſtehen, ohne zu dem dritten fortzuſchreiten, was Couſin über beiden noch erkennt. Er unterſcheidet (p. XXVIII) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatſachen, ebenſo reell als die beiden erſten, die eigentlich ſogenannten rationellen Thatſachen; über Senſibilität und Aktivität ſteht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit faſſen, erkennen, iſt ein einfaches, unzerlegbares Faktum ſeiner Art, weder auf den Willen noch auf die Senſation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich will, und dieſes Wiſſen, daß ich will, iſt von dem Wollen ſelbſt gänzlich verſchieden. Mit der bloßen Aktivität wäre auch bloß die einfache Notion der Urſache, aber nicht das eigentliche Princip der Cauſalität gegeben, ebenſowenig der Begriff der Subſtanz (p. XXXIII); dieſe beiden aber ſetzen uns erſt in den Stand, bis zum Begriff der höchſten Urſache und des höchſten Weſens fortzuſchreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, „dieſer wahre Heros der Philoſophie des Ichs oder des Willens, die bei ihm nur tiefere pſychologiſche Grundlagen hatte, ſtrenger in ihrer Verfahrungsweiſe, kühner in den Folgerungen war. Dieſer unerſchrockene Idealiſt, dieſer theoretiſche und praktiſche Stoiker, von dem man nicht ſagen kann, ob das Syſtem mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum Syſtem paßt, dieſe Natur ſo Eins und ſo feſt, dieſer vorzugsweiſe ſtarke

Menſch, konnte nicht bis ans Ende aushalten in dem trockenen Cirkel, worin ihn Analyſe und Dialektik feſthielten; beiden zum Trotz, und was er übrigens ſagen mochte, änderte er ſeine Lehre; aus dem Ich heraus gehend, rief er eine göttliche Dazwiſchenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menſchen herabſteigende Gnade. Aber ſelbſt damit dieſe Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß ſie etwas in uns antreffen, das ſie zu erkennen, aufzunehmen, zu verſtehen vermag". Diese höhere Facultät, um es nochmals zu ſagen, iſt die Vernunft, die den Philoſophen, der nicht von einſeitigem Syſtemgeiſte befangen iſt, ebenſo wie dem Menſchengeſchlechte ſelbſt jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erſchüttern kann und der Myſticismus nur entſtellt, nämlich ſowohl unſre eigne Exiſtenz, die an den Willen geknüpft iſt, als die der äußeren Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verſchieden iſt, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erſte und ſouveräne Urſache, von welcher die Urſache, die wir in der Perſonalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen ſind (a. a. O. p. XL. XLI). Das Princip der Cauſalität und den Begriff der Subſtanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatiſchen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philoſophie gelangen, gibt erſt die Vernunft, welche übrigens dem Verfaſſer folgerechterweiſe eben auch nur eine Thatſache ſeyn kann, eigentlich nur die Thatſache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Subſtanz und dem Princip der Cauſalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatſache doch am Ende auch nur ein Gefühl iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn ſie uns, dem Verfaſſer zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raiſonnements und ſelbſt des durch ſie mit geſetzlichem Anſehen bekleideten Syllogismus, dann unter einer leichteren (plus degagé) und reineren Form, durch eine Art von Inſpiration oder Offenbarung (auf Jacobiſche Weiſe) erkennen läßt. Außer dieſen zwei Formen, unter denen die Vernunft ſich äußert, gibt es aber auch noch einen Schatten der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne ſie wahrzunehmen, dann verzweifelt man

an der Wiſſenſchaft und ſtürzt ſich in den Myſticismus, deſſen ganze Wahrheit übrigens nur von dieſer nämlichen Vernunft entlehnt iſt, die er bloß unvollkommen reflektirt und ſo, daß er nicht ſelten beklagenswerthe Ausſchweifungen mit ihr vermiſcht (Ebendaſ. p. XXXIX).

Wir haben die ganze Expoſition des Verfaſſers abſichtlich mit ſolcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philoſophie beſtehe; denn in dem bisher Ausgeführten ſind zwei weſentlich verſchiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wiſſenſchaft verbunden ſeyn können. Der erſte hält ſich ganz im Kreiſe der Pſychologie und inſofern des Subjektiven, und findet im Bewußtſeyn erſt das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter ins Objektive fortſchreitender und dogmatiſcher Theil die Exiſtenz der äußeren Welt, unſerer eignen Perſönlichkeit und Gottes beweiſen ſoll. Iſt nun der letzte erſt eigentlich Wiſſenſchaft und Metaphyſik zu nennen, ſo kann der erſte nur eine Grundlegung zu derſelben ſeyn. Damit ſtimmt überein, was er S. 6 ſagt: die Pſychologie ſey nicht die ganze Philoſophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls iſt dann die Philoſophie des Verfaſſers nicht eine Philoſophie aus einem Stück, wie ſich Jacobi ausdrückte; ferner iſt ſeine Metaphyſik mit der vorkantiſchen darin ganz dieſelbe, daß ſie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall ſich mit dem bloßen Daß begnügt (z. B. daß eine höchſte Urſache der Welt ſey), ohne ſich um das Wie zu bekümmern. So wenig ſie der Form und der Grundlage nach mit der Scholaſtik gemein hat, geht ſie doch hinſichtlich deſſen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphyſik hinaus, und iſt weit entfernt eine Real-Philoſophie zu ſeyn, wie ſie in den neueren Syſtemen geſucht wird. Klar iſt uns auch verſchiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verfaſſer S. 2 ſeiner Abhandlung aufgeſtellten Rubriken nun näher äußern wollen.

I. Methode.

Der Verfaſſer wendet ſich hier vorzüglich gegen die neue deutſche Philoſophie, die, wie er ſagt, von der Ontologie zur Pſychologie (nicht

umgekehrt) fortſchreitet. Daſſelbe iſt indeß auch von der früheren Metaphyſik zu ſagen; die gegenwärtige deutſche Philoſophie iſt alſo dadurch nicht hinlänglich unterſchieden. Näher bezeichnend iſt, daß ſie „die Ordnung der Dinge ſelbſt wiederzugeben ſucht“. In dieſer nun, gibt er zu, ſey der Menſch allerdings nur Reſultat, nur Reſumtion alles Vorhergehenden; objektiv ſey die Pſychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um ſich vorerſt der objektiven Ordnung, und alſo vorzüglich des objektiven Anfangs zu verſichern, glaubt er, müſſe ſubjektiv von der Pſychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß ſeine einzige Differenz von der deutſchen Philoſophie, ſo müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieſer regreſſiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem abſoluten Anfang aufſteigenden Unterſuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts ſie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten, progreſſiven Weg umzulenken, und nun herabſteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzuſtellen. Wir haben aber geſehen, daß ſeine Metaphyſik nicht von dieſer Art iſt, und daß er eine objektive (die Ordnung der Dinge ſelbſt wiedergebende) Wiſſenſchaft nicht bloß ohne pſychologiſche Begründung, ſondern überhaupt nicht anerkennt, und weder auf dieſe noch auf eine andere Weiſe ſelbſt zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutſche ſeiner Art die Philoſophie anzufangen nicht beiſtimmen können, ſo iſt dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung vorausſetzten, oder leugneten, daß alle Philoſophie individuell auf der Erfahrung beruhe. Die erſte Zeile Kants ſpricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man dieſen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, aprioriſcher Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Exiſtenz ſolcher Begriffe bekannt ſey, hätte er unſtreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der dieſe Begriffe in unſerm Bewußtſeyn bekleidet ſind, ſo würden wir ſie von denen, welchen dieſer Charakter fehlt, nicht unterſcheiden. Die Verſicherung,

daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philoſophiren könne, iſt alſo gegenüber der deutſchen Philoſophie eine überflüſſige. Es iſt dieß gar nicht der Punkt, um den es ſich handelt. Ebenſowenig beſteht unſere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philoſophie gewiſſe Ueberlegungen und ſelbſt gewiſſe formelle Grundſätze vorausgehen zu laſſen, überhaupt in Abrede ſtellten und ſo ganz, wie er es ſich denkt, mit unſerem Anfang vom Himmel fielen. Selbſt der reinſte Rationalismus, wie er z. B. im Syſteme des Spinoza ſich darſtellt, hat wenigſtens das Eine zum voraus ſich geſagt, daß man von dem anfangen müſſe, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß iſt ein rein formeller Grundſatz, etwas, wovon man ſchon vermöge des bloßen Begriffs der Wiſſenſchaft gewiß iſt, und wozu es keiner ſpeciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feſtſteht, ſo kann man denn allerdings geradezu von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden, anfangen; dieß iſt nur eine Folge jenes ſelbſtgegebenen Grundſatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen ſolchen Anfang zu rechtfertigen, ſie liegt in der Möglichkeit, von einem ſolchen aus fortzuſchreiten oder weiter zu kommen. Spinoza verſichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Subſtanz (wie er das ſchlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade ſo, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſeyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er verſichert's bloß. Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt-Objekt, d. h. in dem abſoluten Subjekt, das ſeiner Natur nach ſich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als über alles ſiegreiches Subjekt ſtehen bleibt; an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende,

reines Subjekt iſt, ſo iſt jenes Subjekt, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortſchreitet, das Subjekt mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung. Dieſes Empiriſche, hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unſere Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinktmäßig, dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über- und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiktion oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das Letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Seyn beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derſelben. Dieſes Subjekt war, wie geſagt, der logiſche Begriff. Weil alſo dieſer es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche, und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben ſich anzumaßen. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lang vor, als das Syſtem innerhalb des bloß Logiſchen fortging; ſowie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres bloß logiſchen

Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subjektivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſeyn) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von ſich ſelbſt war eine zweite Fiktion, denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſeyn möchte einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzugehen, und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen; wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des anders- oder ſich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Alſo, um jetzt zu dem Verfaſſer zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philoſophie nur das Anfangen von dem ſchlechterdings nicht nicht zu Denkenden verſteht, ſo hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen ſchon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches

ſie entſteht, in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ τὸ ὄΝ*) ſeyn kann, ſo weit ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche) Begriff iſt, noch auf dem des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier alſo, d. h. wenn man auf dieſem Standpunkt ſich befindet, oder um auf dieſe Weiſe anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle ſeyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wiſſen zu wollen? Aber dieſe Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen pſychologiſchen Thatſachen hinabzuſteigen, weder wie ſie der Verfaſſer darſtellt, noch wie ſie ſich vielleicht anders darſtellen ließen; wie wir denn bei dieſer Gelegenheit überhaupt geſtehen wollen, daß uns, angenommen ſelbſt, wir wären mit dem Verfaſſer über den erſten Satz, daß alle geſunde Philoſophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müſſe, noch in einem andern Sinn als dem oben angedeuteten einverſtanden, ſeine Anhänglichkeit an die Begründung durch pſychologiſche Thatſachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden dieſe als höchſt dürftige erſcheinen gegen jene große Principien des Werdens, wie ſie z. B. Platon im Philebos darſtellt, und die durch bloße Analyſe der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der pſychologiſchen, zu finden ſind, wie ſie denn, ſelbſt aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie

von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern dieſe dabei bloß als ein Gegebenes vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen ſind. Wir wollen jener Pſychologie einen gewiſſen, propädeutiſchen Nutzen als Vorübung für die Philoſophie überhaupt nicht abſprechen (einen begründenden könnten wir nie ihr zugeſtehen). Zur Vorbereitung auf eine beſtimmte Philoſophie, und insbeſondere auf die, von welcher hier die Rede iſt, hat ſie aber kein Verhältniß. Für die ſubjektiv nöthige Vorbereitung zu dieſer hat der philoſophiſche Geiſt bereits beſſer geſorgt, der in den verſchiednen philoſophiſchen Syſtemen, wie ſie aufeinander folgten, ſeine Lehrjahre zurückgelegt und in Rationalismus und Empirismus ſeinen höchſten Gegenſatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Couſin ſo wahr und trefflich dargeſtellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das paſſende Wort iſt) Aehnliches an ſeinem Platze ſeyn. Indeß auch dieſe Vorbereitung iſt, wie geſagt, nur eine ſubjektiv nothwendige, nöthig nur für den erſt zu jener Philoſophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Iſt oder exiſtirt[1].

[1] An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchſten aller rationalen, logiſchen Begriffe) hat die früher erwähnte Philoſophie das reine Seyn, das Abſtraktum eines Abſtraktums geſetzt, von dem man allerdings ſagen könnte, es ſey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem ſie es ſelbſt dafür gibt, nämlich etwa ſo wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erſtes ſetzen, heißt, es ohne das Seyende ſetzen. Aber was iſt das Seyn ohne das Seyende? Das, was iſt, iſt das Erſte, das Seyn nur das Zweite, für ſich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weiſe gebraucht iſt das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefſinn gegolten. Es iſt übrigens keine bloße Nachläſſigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverſtand des franzöſiſchen Être, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philoſophiſch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Ueberſetzung ſollte S. 17, Z. 7 la science de l'Être nicht durch: Wiſſenſchaft des Seyns: ſondern durch: Wiſſenſchaft des Weſens oder des Seyenden (wie dieß in andern Stellen geſchehen iſt) überſetzt ſeyn.

In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit, zu ſeyn; ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die poſitive Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfaſſer, ſeinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philoſophie parallelen Standpunkt gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß leugnendes Syſtem; er wird in dem höhern Sinne genommen ſeyn, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſondres oder empiriſches iſt. Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabter Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunkt ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen bis jetzt nicht laſſen konnten: und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen

haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verständigung mit ihnen gesehen [1]; mochten wir gleich darum ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Psychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beschränkung erscheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel also von den methodologischen Bemerkungen des Verfassers, zumal in Bezug auf deutsche Philosophie (S. 78). Wie viel Richtiges und Scharfsinniges wir in denselben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Exposition, zu der sie uns Anlaß gaben, am besten auszudrücken.

II. Anwendung der Methode.

Das Princip der Methode ist also dem Verfasser die Beobachtung überhaupt und die psychologische insbesondere. Ueber die Methode selbst gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philosophie sey nicht eine Wissenschaft bloßer Thatsachen, sie sey auch eine Wissenschaft des Raisonnements, d. h. (denn anders wissen wir dieser Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philosophie, und die französische am wenigsten, das Raisonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philosophie ausgeschlossen hat) eine Wissenschaft, die durch Schlüsse mittelst allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten sich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten sind. Allgemeine, von der Personalität und eben darum auch über das Subjekt hinaus (objektiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verfasser erst die Vernunft. Allein die Vernunft und die Personalität sind ihm Thatsachen, zu deren Eruirung er nicht umhin kann schon selbst des Raisonnements sich zu bedienen, und sich desselben wirklich bedient. Wir wollen sehen, wie der Verfasser diesen Cirkel in dem folgenden Abschnitte zu erklären sucht, unstreitig dem wichtigsten der Abhandlung, weil er den Uebergang von der bloßen Erfahrung zum rationellen Wissen, oder, wie der Verfasser sagt, zur Ontologie erklärt.

[1] Cousin besitzt darüber einen schon im Jahre 1827 oder 28 geschriebenen Brief des Verfassers dieser Vorrede.

III. Uebergang von der Psychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leſer den Anfang dieſes Abſchnittes mit Aufmerkſamkeit geleſen, hat er leicht wahrnehmen können, daß ſchon bei dem Uebergang von der Paſſivität (Senſibilität) zur Aktivität der Begriff: Urſache, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was ſchon früher aus der Vorrede zu der nachgelaſſenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): „Der fruchtbarſte von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphyſik beruht, iſt gewiß der der Urſache. Dieſer aber iſt durch die Beobachtung unſerer Aktivität unmittelbar gegeben. Hier iſt er nicht mehr eine Hypotheſe, ſondern der gewiſſeſte, in einer primitiven und durch ſich ſelbſt evidenten Thatſache, im Akt des Wollens (gleichſam auf der That) erfaßte Begriff.“ Dagegen ebendaſelbſt S. XXXV ſagt er: „Unwiderſprechlich iſt das Princip der Cauſalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widerſprechend iſt, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Urſache (nämlich unſerer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieſes alſo ſupplirt die Vernunft. Unſtreitig würde das Princip der Cauſalität ſich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die poſitive Notion einer individuellen Urſache uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht ſie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es ſelbſt ſeyn.“ Zuerſt alſo (ſo verſtehen wir den Verfaſſer) entdeckt ſich uns in der Thatſache unſerer eignen Aktivität (im Actus der Volition) die einfache Notion der Urſache (wir laſſen den Sinn dieſes Satzes unerörtert); die Application des auf dieſe Weiſe in einer unmittelbaren Erfahrung gegegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für dieſen eine Urſache vorausſetze, die nicht ich ſeyn kann, geſchieht bloß analogiſch und ſomit nur im Denken; aber die Berechtigung, dieſen Zuſammenhang (mit der Urſache) als einen objektiven auszuſprechen, d. h. auszuſprechen, daß die gedachte Urſache außer mir wirklich exiſtirt, dieſe gibt mir nur erſt die Vernunft. Dieſe (ſo drückt ſich der

Verfaſſer S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir iſt, Objekte, die außer der Sphäre des Subjekts liegen, die Exiſtenz einer äußeren Welt. Die Wirkung der Vernunft iſt alſo, vermittelſt des meinem Bewußtſeyn auferlegten Geſetzes der Cauſalität mich der Exiſtenz der äußeren Urſache, und ſomit einer äußeren Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Exiſtenz, der offenbar ein höherer ſeyn muß, da ich ihn auf die Urſache ſelbſt anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Subſtanz anzuwenden, zu welcher der Verfaſſer in Folgendem fortgeht? Wir müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob er uns zugeſtehen wird, den Zuſammenhang ſeiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unſerer Darſtellung ſehen, was wenigſtens uns in derſelben unklar geblieben iſt. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns ſchien, er könne, auf dem Wege ſeiner pſychologiſchen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erſt allgemeine Begriffe und Principien gibt, ſelbſt nur mit Hülfe ſolcher Begriffe oder Principien gelangen. In Anſehung des Begriffs: Urſache, ſcheint dieſer Cirkel dadurch beſeitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion ſchon in dem Gefühl von unſerer eigenen Thätigkeit gegeben ſeyn läßt. Aber wie verhält es ſich mit dem Begriff: Subſtanz? Dieſer kommt, nach ihm, durchaus erſt mit der Vernunft. Der Begriff der Subſtanz nämlich iſt von dem Begriffe der Urſache im Grunde nicht verſchieden. Die Subſtanz iſt nur die cause en soi, die Urſache an ſich, in ihrem Weſen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, ſo wie die eigentliche von uns ſo genannte Urſache nur die Urſache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) iſt. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eignen Wollen) nur die Urſache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unſichtbare Princip dieſer Urſache, welches wir nothwendig denken, und das erſt die Subſtanz iſt. Die Vernunft allein alſo kann jenes, und daher die Subſtanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht ſchon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Subſtanz angewendet? Allerdings, ſo ſcheint uns,

und nicht bloß dieſer, ſondern ſogar der Grundſatz der Subſtanz von dem Couſin nicht ſpricht, obwohl ein ſolcher wohl ebenſo gut anzuerkennen iſt als ein Grundſatz der Cauſalität. Er braucht aber den Grundſatz und alſo noch vielmehr den Begriff ſchon eben, indem er von Fakultäten ſpricht (Sinnlichkeit, Aktivität, Vernunft). Denn in der reinen Thatſache kommt nichts von einem Vermögen vor, ſondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatſache auf ein Vermögen ſetzt den Grundſatz und alſo den Begriff der Subſtanz voraus; denn was iſt ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Urſache, eine Urſache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens als der Grundſatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erſcheinungen, die er im Bewußtſeyn findet, ein Beharrendes, Weſentliches zum Grunde liege, das zu ihnen ſich als Subſtanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den verſuchten Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie im Allgemeinen, ſo unterſcheidet ſich Couſin von den Senſualiſten der franzöſiſchen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologiſchen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit ſucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Perſonalität unabhängiges Vermögen, ſetzt. Aber dieſe Vernunft iſt ihm ſelbſt etwas ebenſo rein Thatſächliches, Empiriſches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuſchneiden, ein ſelbſt Grundloſes, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobiſcher Phraſen wahrzunehmen iſt, nur myſteriöſer wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Abſicht erkennt, demjenigen eine poſitive Bedeutung zu geben, was an ſich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt iſt; z. B. wenn geſagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Urſachen ſtehen zu bleiben), uns nöthigt u. ſ. f. Eine ſolche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Anſehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung

(z. B. jedem Ereigniß eine Urſache vorauszuſetzen) hat auch Dav. Hume nicht geleugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung deſſelben geſucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß ſupponirten, ſelbſt keine weitere Erklärung zulaſſenden Vermögens nicht gelten laſſen. Das bloße Nicht-abhängig-ſeyn der Vernunft von Sinnlichkeit und Perſönlichkeit (damit glaubt Couſin alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objektivität, die er ihr ſelbſt zuſchreibt; Kant läßt ſie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig ſeyn, und doch hat ſie ihm, wie der Verfaſſer (S. 13) bemerkt, keine über das Subjekt hinausgehende Gültigkeit. Die Vernunft iſt dem Verfaſſer nichts Subjektives (nämlich aus der Perſönlichkeit Stammendes), aber ſie iſt ihm doch nur im Subjekt (in uns); als ſolche eben bedarf ſie der Erklärung, wenn ihr zugleich wahre Objektivität (nicht bloß im Kantiſchen Sinne) zugeſtanden wird. Dieſe Erklärung kann, wie leicht zu ſehen, nur darin gefunden werden, daß ſie ſelbſt vom Objekt abſtammt, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, ſondern, daß ſie nur das ſubjektiv geſetzte, aus der Objektivität in die urſprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergeſtellte Prius ſelbſt iſt. Jedenfalls ſetzt dieſe Erklärung einen Proceß voraus, mit dem ſich der Verfaſſer noch immer nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Darin möchte ebenſowohl die Mangelhaftigkeit ſeiner eignen als ſeiner Darſtellung der deutſchen Philoſophie liegen. Denn gerade der Begriff des Proceſſes iſt das, was der eigentliche Fortſchritt war in der neuern Philoſophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 89 f. aufgeſtellt ſind, ſondern in ihrer Methode iſt das wahre Weſen der deutſchen Philoſophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Proceſſes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verfaſſer vielleicht allein bekannt geworden, auf den logiſchen Begriff; wir meinen den realen Proceß jener Philoſophie, die den Begriff des Proceſſes überhaupt zuerſt einführte.

Der letzte metaphyſiſche Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtſeyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden

imitirten Urſachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, ſoweit limitirt, ſo weit nicht Urſachen ſind, zu der illimitirten, zu der eigentlichen, zu der wahren Urſache fortzugehen, die jenen das Seyn gibt und ſie darin erhält. Auf dieſe allgemeinen Beſtimmungen aber, mit denen, wie jeder ſieht, nicht das Geringſte von einem eigentlichen Wiſſen verbunden iſt, beſchränkt ſich alles; bemerkenswerth iſt indeß, wie der Verfaſſer ſchon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Urſache gegeben ſey (denn Subſtanz ſey er nur, ſofern Urſache), ſeine Philoſophie vom Pantheismus völlig geſchieden glaubt. Der Gott des Spinoza nämlich ſey nur eine Subſtanz und nicht eine Urſache; allein nur nicht eine tranſitive und accidentelle (freiwollende) iſt er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott ſeines Syſtems dagegen ſey weſentliche Urſache und könne daher gar nicht nicht-ſchaffen (produire); aber, wenn dem ſo iſt, ſo iſt er eine Urſache, gerade wie die des Spinoza. Wenigſtens geſtehen wir, uns den Unterſchied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV. Allgemeine Anſichten über die Geſchichte der Philoſophie.

Alles, was Couſin über Geſchichte der Philoſophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen geſagt hat, iſt durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es ſich von dem geiſtvollen Ueberſetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieſes Abſchnittes indeß enthält mehr exoteriſche, wiewohl höchſt intereſſante Aeußerungen, gewiſſermaßen Confeſſions des Verfaſſers über den Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung, ſein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Anſehung Jacobis wäre zu bemerken, daß dieſer die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthuſiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher ſprach, in die Vernunft ſelbſt zu ſetzen, in ſpäterer Zeit ſelbſt ſchon gefunden und benutzt hat. Das Wort: Myſologie, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen ſolchen Schrecken, und andere Einflüſſe wirkten ſo auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe ſeiner Werke den Leſer bat, überall, wo Vernunft

mit herabſetzenden Ausdrücken ſich fand, ſtatt derſelben Verſtand zu ſetzen, und umgekehrt, wo von einem ſchauenden Verſtand die Rede war, eine ſchauende Vernunft zu ſubſtituiren, ſo wenig dieß nun auch paßte, da anderes ſtehen blieb; überhaupt beſtrebte er ſich, ſeine frühere Lehre, ſo gut es nur gehen wollte, zu rationaliſiren, ſeinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer ſeiner eifrigſten Anhänger, nach Jacobis Tode und nicht lange vor ſeinem eignen, bezeugen zu können verſicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin ſpricht der Verfaſſer von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen zu den ſpätern deutſchen Philoſophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuverſicht zu bewundern, mit welcher der Verfaſſer, der S. 38 ſelbſt zu verſtehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verſtanden, nach ſeinem eignen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu prophezeien! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts ſehen. Von den Deutſchen indeß, denen, die einen wirklichen Verſtand von ihrer Philoſophie haben, kann er wenigſtens gewiß ſeyn, daß ſie ſeine weiſe Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutſchen Philoſophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unſtreitig, daß die deutſche Philoſophie ſelbſt noch in einem Proceß begriffen ſey, deſſen wahre, ihn erſt erklärende Kriſis noch bevorſtehe. Ihm konnte es nie gemäß ſeyn, von jener Erſchöpfung und Abſtumpfung der Geiſter, für die das Widrigſte und Abſtoßendſte zum Anziehendſten wird (man denke nur an das plumpe Skandal des St. Simonismus!), für einen augenblicklichen und vorübergehenden Effekt Gebrauch zu machen. Willkommen ſind uns die lebhafteren Geiſter, wenn ſie mit uns forſchen und unterſuchen, nicht aber wenn ſie urtheilen wollen, ehe ſie gelernt haben, oder wenn ſie an der bloßen Küſte deutſcher Wiſſenſchaft wie Freibeuter umherſchwärmend, und bald an dieſem, bald an jenem Punkt ans Land ſteigend, ſich ſchon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politiſcher Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber ſelbſt dadurch kann der wahre wiſſenſchaftliche Genius

Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philosophie fremden, obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Burnouf, aufstehen. — Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es Cousin, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verfasser besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat, verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philoſophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Die Erfahrung, durch welche die höchſte Erkenntniß vermittelt iſt, kann ſelbſt ſchon nur eine philoſophiſche oder eine ſolche ſeyn, die das Reſultat philoſophiſcher Beſtrebungen iſt, und wenn unter den philoſophiſchen Syſtemen ſeit Carteſius außer der ehemaligen Metaphyſik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil ſie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu ſehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich ſelbſt nur zuletzt auf irgend einer Thatſache beruhten, die ſie fälſchlich für die wahre und höchſte hielten, ſo können wir ſagen, all dieſe Syſteme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatſache gedient, um deren Erklärung es in der Philoſophie zu thun iſt, und die, einmal gefunden, über das Princip ſelbſt keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Beſtrebungen in der Philoſophie (ſeit Carteſius) alle mit dem Experiment in der Naturwiſſenſchaft vergleichen. Es ſcheint freilich nichts leichter, als die Thatſache namhaft zu machen, welche die Philoſophie zu erklären hat. Allein bedenken Sie, welche Mühe und Arbeit ſelbſt in der Naturwiſſenſchaft es koſtet, auch nur bis zur wahren Thatſache in höchſt einzelnen Erſcheinungen zu gelangen. Man wird etwa ſagen: Philoſophie ſolle die Thatſache der Welt erklären. Aber was iſt denn nun an dieſer Welt die eigentliche Thatſache? Die wahre Thatſache iſt jederzeit etwas Innerliches. Die Thatſache einer gewonnenen Schlacht z. B. ſind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenſchüſſe u. ſ. w., oder was ſonſt von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatſache iſt nur im Geiſte des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatſache eines Buchs iſt, daß hier Buchſtaben und Wörter

neben und nach einander ſtehen; aber was an dieſem Buch die wahre Thatſache iſt, weiß nur der, der es verſteht. Bloß äußerlich angeſehen unterſcheidet ſich ein geiſtvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem ſeichten oder völlig ſinn- und gedankenloſen. Wer alſo bloß bei dem Aeußern ſtehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geiſtvollen Buch die eigentliche Thatſache iſt, durchaus nichts. Aus dieſem Beiſpiel erhellt, daß in allen möglichen Unterſuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatſache das Erſte und Wichtigſte, aber auch zugleich das Schwerſte iſt. Die Urſache, warum uns beſonders im Einzelnen der Natur ſo vieles ganz räthſelhaft erſcheint, iſt, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt ſind, die eigentliche Thatſache zu wiſſen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatſache in der Natur dem Natur-, in der Geſchichte dem Geſchichtsforſcher angehört, ſo fällt die große Thatſache der Welt lediglich der Philoſophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philoſophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geſchichtlich Erſte in der Philoſophie, ihr geſchichtlich erſtes Beſtreben wird alſo nur eben dahin gehen können, das was an der Welt die eigentliche, die reine Thatſache iſt, zu erforſchen, und es iſt daher keineswegs herabſetzend für die frühern Syſteme, wenn man ſagt, daß ſie nur Experimente geweſen, die dazu dienten, jene Thatſache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem ſie Verdunkelnden abzuſcheiden; es iſt kein Tadel, geſetzt auch ſie haben ſich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angeſehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes Syſtem dieſer Thatſache näher gekommen iſt, ſind ſie gerechtfertigt; keines dieſer Syſteme war umſonſt; der philoſophiſche Geiſt hat ſich keiner der Stufen zu ſchämen, auf denen er verweilte; dieſe Syſteme ſind eigentlich nicht verſchiedene Philoſophien, ſondern nur verſchiedene Verſuche, die Thatſache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun iſt, und jedes folgende Syſtem nimmt die Thatſache an dem Punkt auf, wo der frühere Verſuch ſie gelaſſen hatte. Die letzte ganz rein dargeſtellte Thatſache

wird alſo auch nichts anderes als das Reſultat aller philoſophiſchen Unterſuchungen bis auf unſere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphiloſophie die Thatſache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es verſteht ſich dieß eigentlich von ſelbſt, da die Naturphiloſophie die anderen Verſuche und damit die durch die früheren Syſteme gewonnene Erfahrung vor ſich hatte; ſie unterſchied ſich von den früheren Syſtemen im Grunde nur dadurch, daß ſie dieſe Thatſache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß ſie die eigentliche Thatſache der Welt, um deren Erklärung es in der Philoſophie zu thun iſt, zuerſt ausgeſprochen und inſofern in der Erfahrung eine weit breitere Baſis hatte als eines der früheren Syſteme. Worin beſtand die reine Thatſache? Sie läßt ſich ſo ausſprechen: die Geneſis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieſes Ausgehen von der Natur, anſtatt, wie Kant, von dem erkennenden Subjekt auszugehen, daß dieſe der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall ſchon dadurch gerechtfertigt iſt, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu ſeiner Vorausſetzung hat) die Geneſis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortſchreitender Weiſe dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden iſt, im menſchlichen Bewußtſeyn. Was außer dem Bewußtſeyn geſetzt iſt, iſt dem Weſen nach eben daſſelbe, was auch im Bewußtſeyn geſetzt iſt. Die ganze Natur bildet daher Eine zuſammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entſchiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, ſondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichſam latent geworden iſt, wie in dem durchſichtigen Körper darum, weil er dieß iſt, die finſtere Materie nicht verſchwunden, ſondern nur in Klarheit verwandelt iſt. In der ganzen Linie befindet ſich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre auch auf dem äußerſten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber

übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier ist das Objektive nicht der Substanz nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A setzend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt. In der ersten Freude über diese zuerst wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieses Verhältniß mit der durchgängigen Polarität in der Natur verglichen. Wie sich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenseitig so verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegengesetzte mit Begierde an sich zieht, und wie dieses Festhalten seines Gegensatzes gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da sey, sich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, sondern immer ein Subjektivität gleichsam anziehendes Objektives sey. Im Großen und Ganzen ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menschlichen Bewußtseyn — eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht so vorgestellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, sondern wie jede magnetische Linie im Ganzen (sie mag so groß oder so klein angenommen werden, als sie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie also im Ganzen einer magnetischen Linie nur diese drei Punkte sind, aber jeder Theil der Linie für sich betrachtet wieder die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt ist — wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektive

oder objektiv wäre, daſſelbe kann gegen ein anderes ſubjektiv, gegen ein anderes objektiv ſeyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, iſt ſchon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der ſogenannten todten Natur) iſt das Objektive noch vorherrſchend; in der lebendigen animaliſchen Natur zeigt ſich das Objektive ſchon ganz als Unterworfenes und gleichſam im Dienſte des Subjektiven, bis es im menſchlichen Bewußtſeyn als Objektives ganz latent, zum bloßen Grund des Subjektiven geworden iſt. Wer den ſtarren Gegenſatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieſes anſchauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Beſtimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegenſatz hinwegzuheben, und man kann inſofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptſache gewonnen war, beſſere Darſtellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Dieſe bei der erſten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze urſprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falſchen Zuthaten, die etwa hinzugekommen ſind, längſt wieder abgethan und beſeitigt ſeyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphiloſophie brachte, war alſo zunächſt nur die Einſicht in die Thatſache, die wir im allgemeinſten Ausdruck ſo ausſprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortſchreitenden, wenn auch (vielleicht ſelbſt in der Natur) immerfort beſtrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieſes Fortſchreiten vom Objektiven ins Subjektive iſt gleichſam das Loſungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wiſſenſchaft darzuſtellen hat. Das Weſentliche war eben dieſer Fortſchritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengeſetzten Richtung kein Fortſchritt und alſo keine Wiſſenſchaft möglich iſt). Doch auch die Naturphiloſophie fand in ſich ſelbſt eine Schranke, die ſie nicht ſogleich überwinden konnte.

Worin beſtand dieſe Schranke der Naturphiloſophie? Um es mit Einem Wort zu ſagen, darin, daß im Grunde auch ſie nicht über die bloße Thatſache hinausgekommen war. In der reinen Thatſache iſt

eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt ſtufenweiſe über das Objekt gegeben wird — ob aber dieſes Uebergewicht ein aus der Natur des ſich erzeugenden, ſich ſelbſt verwirklichenden Weſens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Urſächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes iſt, wird durch die bloße Thatſache nicht entſchieden. Alles, was über die reine Thatſache hinzugeſetzt worden, iſt bloß Erzeugniß eines Schluſſes. Jeder bloße Schluß iſt aber ſchon an ſich etwas Zweifelhaftes und beſonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beſchränkte Auffaſſung der Thatſache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffaſſung zu einem ganz anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müſſen wir alſo auf die Thatſache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlaſſen, wie unbeſtimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatſache iſt. Wir bedienten uns, ſie auszuſprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber dieſe haben wir bis jetzt bloß als geſchichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch durch eine rein wiſſenſchaftliche, von keinem frühern Syſtem, ſondern von dem Standpunkt, auf dem jeder ſich befindet, der zu philoſophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatſache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entſcheidende Beſtimmung derſelben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Thatſache, zu derjenigen Darſtellung fort, mit welcher jede Philoſophie, die ſich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier ſcheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philoſophie damit anfange, auf ſich ſelbſt zu reflektiren; da ſie nun nicht umhin kann, ſich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun ſey, ſo ſcheint ebenſo natürlich, daß ſie vor allem die Art und Natur dieſes ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforſchen ſuche; unvermeidlich aber wird ſie dann ferner die Natur des Erkennens überhaupt in Betracht ziehen müſſen. Inſofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philoſophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, dieſe könnte zwar nie auf die Wiſſenſchaft ſelbſt, aber

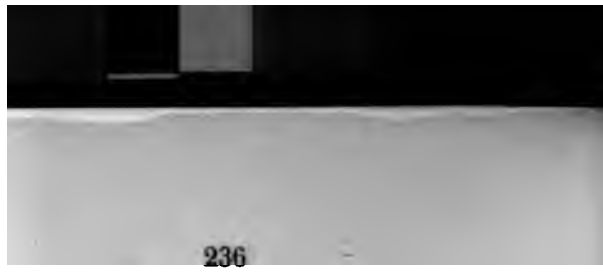
doch zu der Vorwiſſenſchaft der Philoſophie — zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen iſt. Wenn eine ſolche Kritik des Erkenntnißvermögens nur ſo leicht, und beſonders, wenn dieſes Vorhaben, das Erkennende zu unterſuchen, in der Abſtraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann ſich wohl vorſtellen, dabei auf das bloße Erkennen ſich beſchränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerſt das Seyn ausgeſchloſſen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben dieſe Abſtraktion hält nicht Stand. Denn um was iſt es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen ſelbſt zum Gegenſtand gemacht, und es damit ſo gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegenſatz oder die Unterſcheidung zwiſchen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt alſo gleich mit der erſten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichſam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn ſowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, — beides iſt ein Seyendes, und gerade darin ſcheinen ſie eins, oder dieſes ſcheint ihr Gemeinſchaftliches, daß ſie — beide — Seyende ſind. Es wird ſogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichſam vorzugsweiſe Seyende anſehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende iſt, entweder nur ein geringeres oder am Ende gar kein Seyn zugeſtehe. So hatte Carteſius, der der Philoſophie zuerſt dieſe Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerſt an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identiſche, im Denken vorhandene Seyn als das gewiſſe anerkannt. Cogito ergo sum, ſagte er. Ich denke, ich zweifle, alſo bin ich; denken aber iſt dem Carteſius nicht bloß jene beſondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die wir insgemein Denken nennen. Carteſius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, ſo daß er ſelbſt ſinnliche Vorſtellungen, ja

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens subsumirt. Indem er also das erste Seyn, um mich so auszudrücken, dem Erkennenden zuschrieb, sah er sich sogleich genöthigt, an der Realität der wirklichen Existenz desjenigen zu zweifeln, was sich als ein bloß Erkennbares darstellt, namentlich an der Existenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine subjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper erworben zu haben vorgab, gestand er diesen doch immer nur ein secundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewisses Seyn zu. Es ist daher so wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuscheiden, daß dieser Versuch vielmehr fast unvermeidlich dahin führt, dem nicht selbst Erkennenden, sondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzusprechen, zu behaupten, daß überall nichts sey als Erkennendes, also Geistiges, und alles nicht Geistige bloß in den Vorstellungen der Geister existire, wie dieß in den verschiedenen Systemen des Idealismus oft genug geschehen ist, und wie es gleich unmittelbar nach Cartesius durch Mallebranche und später durch Berkeley geschehen ist, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geister, in denen Gott die Vorstellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß gestehen, diese Art sich zu helfen, daß man nämlich die Existenz der Körperwelt leugnet, sey gleichsam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwischen dem, welcher eine Philosophie lehrt, und denen, welchen er sie mittheilt, besteht das stillschweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieses Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht existirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien. Es ist kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verstand, und von einer gewissen Reife, welche die geistige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die sich auf diese Weise zu helfen suchen, in unserer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht seyn, so muß namentlich die Naturphilosophie in dieser

Hinſicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn ſo lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geiſt erkannt und aufgeſtellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch ſeinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann alſo die Philoſophie — aufrichtiger Weiſe — nicht anders als mit dem Vorſatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugeſtehn, nicht gerade daß er in demſelben Sinn ſeyend ſey, in welchem das Erkennende es iſt, aber doch auch nicht ganz und gar nicht ſeyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das ſeiner Bewußte, ſeyend iſt, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es ſey gegen dieſes oder verglichen mit ihm das nicht Seyende, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich iſt, daß eben daſſelbe in ſich ſelbſt oder bloß mit ſich ſelbſt verglichen nicht nichts, ſondern allerdings etwas — allerdings ſeyend iſt. In dieſem Sinn haben griechiſche Philoſophen von dem μὴ ὄν auf eine Weiſe geredet, die manchen widerſprechend ſchien, indem ſie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieſes Widerſpruchs ließ ſich ſchon bei Plutarch finden, der in einer Stelle ſagt: man müſſe unterſcheiden zwiſchen μὴ εἶναι, nicht Seyn, und zwiſchen μὴ ὂν εἶναι, nicht das Seyende ſeyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende iſt, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In dieſem Sinn iſt das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende ſey, einer der erſten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophiſtik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermiſchen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszuſetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weiſe ſey, woraus dann unter andern folgte, daß z. B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends exiſtire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, ſo gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Poſitives iſt, ſo gibt es ebenſowenig eine poſitive Wahrheit. Aus dieſem Grunde beſtrebt ſich Platon in einem eignen Geſpräch, welches den



Begriff des nicht Seyenden zum Gegenſtand hat, auf alle Weiſe zu zeigen, daß auch das nicht Seyende ſey, und daß ohne dieſes auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterſcheidbar ſeyn würde. Ich ergreife dieſe Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieſes Platoniſche Geſpräch, den Sophiſten, zu empfehlen. Dieſes Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philoſophie, die jeder bei ſich feſtſetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philoſophie irgend etwas Allgemeines aufzuſtellen, auch dieſer gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als in ſeiner Art ſeyend anzunehmen. Dieſes anerkannt, wird die nächſte Forderung allerdings dieſe ſeyn, zu beſtimmen, wie dieſes Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) ſeyend ſey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt ſich ſogleich einſehen) auf keinen Fall könnte es doch ſeyend oder ein Seyendes ſeyn, wenn die Beſtimmung des „nicht das Erkennende Seyns“, oder daß es nicht das Erkennende iſt, wenn dieſe Beſtimmung bis zum Extrem getrieben würde, d. h. ſo weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es ſey in ihm überall nichts von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch beſtimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes iſt, iſt ohne eine Beſtimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm geſetzt iſt, nicht denkbar. Die Grenze, die Beſtimmung kann aber nicht von dem herrühren, das begrenzt oder beſtimmt wird, was alſo das ſeiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an ſich demnach Grenzenloſe iſt, d. h. die Grenze kann nicht von dem Seyn herkommen, ſondern — Maß und Begrenzung — alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares iſt, kann nur von dem dem Seyn entgegengeſetzten und ebendarum es einſchränkenden Princip herkommen. Und eben dieſes — dem für ſich grenzenloſen Seyn Entgegengeſetzte, welches an dem nicht ſelbſt erkennenden Theil der Welt wenigſtens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, alſo die Urſache der Erkennbarkeit iſt, nur eben dieſes kann auch die Urſache des nicht bloß Erkennbaren, ſondern ſelbſt Erkennenden

ſeyn, nämlich nicht Urſache deſſelben ſeiner Subſtanz nach, aber Urſache davon, daß es das Erkennende iſt. Eine und dieſelbe Urſache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarſeyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares iſt, muß ſelbſt ſchon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verſtandes, der Intelligenz an ſich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende ſelbſt iſt. Hinwiederum alſo das, was das Erkennende ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieſes, bloß die Form des Verſtandes an ſich trägt, ſondern der Verſtand und alſo das Erkennende ſelbſt iſt.

Wir können uns darüber auch ſo ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verſtandes hervorbringt, kann nur ſelbſt der Verſtand ſeyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß dieſe Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, ſo iſt das dadurch Entſtehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in ſich verwandelt, ſo iſt das dadurch Entſtehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt iſt ſo wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch ſelbſt auch ſeyn muß. Das bloße, d. h. maß- und grenzenloſe Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. Beide ſetzen ganz gleicher Weiſe voraus das für ſich grenzen- und eben darum auch verſtandloſe Seyn und die dieſem Grenzenloſen entgegenwirkende Urſache.

Schon durch Carteſius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengeſetzte ſelbſt als Verſtand zu beſtimmen. Spinoza hatte das an ſich grenzenloſe, unendliche Seyn in ſeinem Begriff der unendlich ausgedehnten Subſtanz, der er das unendliche Denken entgegenſetzt. Eigentlich alſo hatte er in dem Gegenſatz der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Subſtanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieſes Mittel nicht. Denken und Ausdehnung ſelbſt bleiben ſich bei ihm gerade ſo fremd, wie ſie ſich bei Carteſius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Subſtanz durchaus keinen Theil, und doch läßt ſich Beſtimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

Beſinnung iſt. Allein das Seyn der ausgedehnten Subſtanz iſt ein an ſich beſinnungsloſes — die Ausdehnung, kann man ſagen, iſt die Form des außer ſich, von ſich gekommenen, des ſeiner ſelbſt ohnmächtigen Seyns, das ebendarum ſich ſelbſt keine Schranke geben kann, und das unendlich iſt in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, ſondern ein Mangel iſt. Wenn alſo das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengeſetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer ſich Seyn aufhebende, als die das außer-ſich-Geſetzte in ſich ſelbſt zurückſetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geſchehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Weſens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern ſolche, die das bloß Aeußer[illegible] und mehr verinnerlichten, — kurz zunehmende Innerlich[illegible] völligen Zurückwendung in ſich ſelbſt, bis zum Bewußtſeyn [illegible] dieſe Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie geſagt, Spinoza [illegible] von dieſem Mittel, das ihm der Gegenſatz der von ihm ſogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch — die ausgedehnten Dinge ſind ihm nicht Wirkungen des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er ſetzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von ſeinen Principien Dinge in der Welt, nach ſeinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt ſich der Fortſchritt, daß er die nothwendige Subjectivität aller Modificationen, d. h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in ſich haben. Dieß zeigt ſich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Weſen nach Monaden, Vorſtellkräfte, geiſtige Weſen ſeyen. Das Körperliche als ſolches iſt ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorſtellung der Monaden entſteht. Er räumt alſo das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht ſo wie der ſpätere Idealismus, der es in keiner Weiſe außer mir beſtehen läßt, ſondern er läßt es außer mir beſtehen, aber als ein bloß Geiſtiges. Die Monas für ſich iſt ſchlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden

zuſammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet iſt, über alle zuſammen aber ſich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott ſieht in den Dingen bloß Monaden, aber wir ſtehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus ſie als bloße Monaden erſcheinen; durch dieſe Art von Verſchiebung entſteht eine verworrene Vorſtellung und mit dieſer der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches inſofern nicht mehr ſubſtantielle Realität hat und ebenſo bloßes Phänomen iſt wie der Regenbogen. Innerlich iſt ihm alles Ichheit, nur in verſchiedenen Stufen, z. B. die ſogenannte todte oder unorganiſche Natur iſt die ſchlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, iſt die träumende Monaden-Welt, der Menſch iſt die erwachte Monade. Leibniz [redacted] bloßer Intellektualiſt, als von einem an ſich irrationalen, [redacted] entgegengeſetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede iſt, [redacted] alles als urſprünglich geiſtig und monadiſch, d. h. abgeſtuft, annahm, ſo hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieſer Welt, wo gleichſam alles Subjekt iſt, eines dem anderen objektiv, d. h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem Syſtem ſeine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, ſondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelſt einer vorherbeſtimmten Harmonie vorſtellt. Dadurch kam in ſein Syſtem etwas Schwärmeriſches. Kant hat das Verdienſt, zuerſt mit klarem Bewußtſeyn ausgeſprochen zu haben, daß alles, was erkennbar ſeyn ſoll, und ſo weit es dieß iſt, das Gepräge, die Beſtimmungen des Verſtandes an ſich tragen muß. Kant ſetzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient ſich für dieſes Unerkennbare des in der That höchſt ungeſchickten Ausdrucks: Ding an ſich. Denn dieſes Ding an ſich iſt entweder ein Ding, d. h. es iſt ein Seyendes, dann iſt es nothwendig auch ein Erkennbares und daher nicht an ſich — im Kantiſchen Sinn —, denn unter dem „an ſich“ verſteht er eben das, was außerhalb aller Verſtandesbeſtimmungen iſt. Oder dieſes Ding an ſich iſt wirklich ein An-ſich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorſtellbares, dann iſt es nicht ein Ding. Nicht weniger unpaſſend iſt der Ausdruck, wenn Kant das Ding an ſich

zugleich Noumenon nennt, da es nach ſeinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein ſchlechterdings mit dem Verſtande nicht zu Begreifendes iſt, weil alles, was verſtändlich ſeyn ſoll, ſelbſt das Gepräge des Verſtandes an ſich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken iſt, beſteht darin, daß er die Verſtandesbeſtimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt unſerer Vorſtellung ſetzt; das Unerkennbare, was er Ding an ſich nennt, iſt zwar von dieſen Beſtimmungen, aber bloß in unſerer Vorſtellung — nicht außerhalb derſelben — afficirt; dieſe Beſtimmungen ſind alſo bloß ſubjektiv, von einem objektiven, in den Dingen ſelbſt ſeyenden und wirkenden Verſtand kann nicht die Rede ſeyn. Außer uns ſind nicht dieſe Objekte, iſt nur das ſogenannte Ding an ſich, das ſchlechthin Unerkennbare, [redacted] unſern Vorſtellungen jene Beſtimmungen der Erkennbark[redacted] Wir aber können nach dem, was wir bereits erklärt h[redacted] geneigt ſeyn, die Objektivität der Verſtandesbeſtimmungen aufzu[redacted], weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. Wir ſagen: es gibt wohl ein Erſtes, für ſich Unerkennbares, das an ſich maß- und beſtimmungsloſe Seyn, aber es gibt kein Ding an ſich; alles, was Objekt für uns iſt, iſt ſchon ein in ſich ſelbſt durch Subjektivität Afficirtes, d. h. ein in ſich ſchon zum Theil ſubjektiv Geſetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es iſt nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erſt in der Vorſtellung, oder wie er mit freilich ſchwer allgemein verſtändlich zu machenden Worten ſich ausdrückt, in der transſcendentalen Syntheſis der Apperception vorgehen läßt, iſt ſchon objektiv, unabhängig von uns geſchehen. Das Ding mit dieſen ſubjektiven Beſtimmungen iſt eben das wahre Ding, denn nimmt man ihm dieſe, ſo iſt es überhaupt kein Ding mehr. — Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbeſtimmter Weiſe von dem Objekt überhaupt, anſtatt von dem wirklichen Objekt ſprach, und nicht erwog oder nicht einſah, wie viel in dieſem ſogenannten Objekt ſelbſt ſchon Subjektives ſey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig

hinweg, verwandelte alſo alles in bloße Subjektivität oder behielt nur noch das Erkennende. Ein ſolches Extrem von Idealismus wird ſich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle dieſe Unnatürlichkeiten, welche die Kantiſche Theorie und noch mehr die Fichteſche mit ſich führt, einzugehen, werden wir zwiſchen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterſchied anerkennen als den ſchon ausgeſprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verſtandes und inſofern den Verſtand ſelbſt als etwas ihm Fremdes an ſich trägt — wobei alſo das an ſich Verſtandloſe, dem Verſtand Widerſtrebende, obgleich es ſchon die Form deſſelben angenommen hat und ſo weit ihm unterworfen iſt, doch noch als das an ſich Verſtandloſe unterſchieden wird — daß alſo das bloß Erkennbare den Verſtand noch als ein ihm Fremdes unterſcheiden läßt, während das, was wir vorzugsweiſe das Erkennende nennen, ſelbſt zum Verſtand geworden, ganz in Verſtand umgewandelt iſt, eine Umwandlung, die natürlicher Weiſe nur ſtufenweiſe geſchehen kann.

Indeſſen bleibt in dieſer ganzen Stufenfolge das Subſtrat immer daſſelbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphiloſophie, das der Subjektivität Entgegengeſetzte, das bloß und eben darum blind Objektive, durch B bezeichnen, ſo wird dieſes B immer mehr ſubjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchſte Subjektive oder das, was wir vorzugsweiſe das Erkennende nennen, iſt noch immer B, nur als A geſetztes, in A verwandeltes B. Von dem an alſo, was eben nur erkennbar iſt, alſo dem Erkennen die wenigſten Seiten darbietet, bis zu dem, was ſchon mehr Beſtimmungen der Erkennbarkeit in ſich aufgenommen hat, endlich bis zum ſelbſt Erkennenden bleibt die Subſtanz, id quod substat; immer daſſelbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verſchiedenem Maß, zugleich A oder ſubjektiv iſt. Es iſt ein immer nur Werdendes, nie Seyendes — in dieſem Sinn iſt allerdings nur das Letzte (das völlig Selbſtbewußte) das Seyende; es iſt ein immer zwiſchen Seyn und Nichtſeyn, Poſition und Negation Schwankendes; denn das A-ſeyn iſt für das B Negation; im A-ſeyn geht das B unter oder, wie die deutſche Sprache trefflich ſich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet

dieſer Doppelheit, oder obſchon es an keinem Punkt reines B, ſondern immer nur ein Mittleres von B und A iſt, iſt es doch an ſich oder von ſich ſelbſt nur B. Wir müſſen daher jetzt ausdrücklich und beſtimmter als bisher unterſcheiden zwiſchen der Subjektivität, welche B bloß annimmt, die in B nur geſetzt iſt, und zwiſchen dem eigentlichen Princip der Subjektivität. Princip der Subjektivität iſt nicht das in A umgewendete Objektive, Princip der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die Urſache — wenigſtens die nächſte und unmittelbare Urſache dieſer Umwendung iſt. Es ergeben ſich alſo zwei Principien: a) B, das mehr und mehr = A wird, aber ſubſtantiell immer dasſelbe bleibt, und für ſich das blinde, wilde, grenzenloſe Seyn iſt, das Platoniſche ἄπειρον, b) A — nicht ſofern es das ſelbſt nur als A geſetzte B iſt, nicht das an B hervorgebrachte A, ſondern A, in dem ſelbſt nichts von einem B iſt, das ein völliger Gegenſatz des B iſt und gleichſam keinen andern Willen hat, als B = A zu ſetzen, alſo überhaupt A, ſofern es Urſache der Umwendung des B in A iſt.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktiſchen, Thatſächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A iſt die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht begriffene Wirkung jenes anderen dem B entgegengeſetzten Princips. Warum dieſes, und wie es dieſe Wirkung hat, wiſſen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgeſetzte Analyſe uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im allgemeinſten Sinn brauche, wo es noch völlig unentſchieden bleibt, ob und wie dieſe zwei entgegengeſetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt ſeyen, oder gar nicht vermittelt ſeyen. Denn hier ſind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Unterſuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig ſind anzuerkennen: 1) das blinde, für ſich grenzen-, darum auch verſtandloſe Seyn; wir wollen dieß auch das reale Princip nennen; 2) das ihm entgegengeſetzte, welches die Urſache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des ſubjektiv-Werdens jenes erſten iſt; wir wollen dieſes das

ideale Princip nennen. Je reiner Sie den Gegenſatz dieſer beiden Principien denken, ſo daß jedes das andere vorerſt von ſich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen ſie freilich zuſammen) ausſchließt, deſto deutlicher wird Ihnen die Folge ſeyn. Wie wir dieſen Gegenſatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflöſen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir ſuchen nur uns des zu Erklärenden zu verſichern. Im Ganzen ſtehen wir alſo hier auf demſelben Standpunkt, auf welchem ſchon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entſtanden ſey und beſtehe, und zwar lehrten ſie dieß, wie aus ihren fernern Beſtimmungen erhellt, in einem dem unſeren ganz analogen Sinn, indem ſie z. B. zugleich ſagten, daß das Grenzenloſe ſchlechthin nicht würde können erkannt werden, weßhalb ſie auch von dem Begrenzenden ſagen, es ſey τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heißt bekanntlich Form und Geſtalt, aber auch Begriff) — das Begrenzende iſt alſo nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte begreiflich oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinſtimmung mit uns aus dem Umſtand, daß ſie den Gegenſatz zugleich ausſprachen als μονάς und δυάς, Einheit und Zweiheit, und zwar ſo, daß ſie ſagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas ſey die Mutter, die Monas der Vater, ſo wie ſie auch ſonſt von dem Verhältniß beider auf eine Weiſe reden, die den von uns aufgeſtellten Begriffen analog ſind.

Man muß ſich indeß nicht vorſtellen, als ließen ſich Begriffe dieſer Art nur ſo geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man ſie bloß von ihnen zu entlehnen, ſo würde ſie jeder verſtehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig ſie von denen, die ſelbſt nicht philoſophiren, z. B. von bloßen Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Unterſuchungen auf ſie geführt ſeyn, um ſie bei den Alten, wo wir ſie meiſt bloß als Reſultate finden, zu verſtehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, ſagt Goethe, und beſonders die Alten verſteht und genießt niemand, als wer ſie ſuppliren kann. Wer

etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erſt lernen will. Z. B. was kann wohl die δυάς bei den Pythagoreern bedeuten, der von ſpäteren Schriftſtellern meiſt das Beiwort ἀόριστος (die unbeſtimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die ἀόριστος δυάς nicht bloß, was einige Neuere ſie bedeuten laſſen, nämlich die bloße empiriſche Mannichfaltigkeit oder Verſchiedenheit der Dinge überhaupt. Denn wo Verſchiedenheit, alſo Unterſcheidbarkeit und ſogar Mannichfaltigkeit iſt, da iſt auch ſchon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, ſondern in Vielem und in der größten Ausdehnung geſetzt, d. h. es iſt ſchon geſetzt, was aus der δυάς und μονάς erklärt werden ſollte. Wäre die δυάς die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge ſelbſt, wie könnten die Pythagoreer ſagen, die Dinge ſeyn aus der δυάς und μονάς erzeugt. Die Dyas iſt nicht etwas Allgemeines, ſie iſt ein beſtimmtes, für ſich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unſer B ſeyn, das zwar für ſich ſelbſt nur B iſt, aber B, welches des an ihm durch die entgegenſtehende Urſache hervorzubringenden A, d. h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich iſt, weßhalb die δυάς auch insbeſondere weiblich gedacht wird — nämlich dieſer Empfänglichkeit wegen, dieſer Möglichkeit, an ſich die Beſtimmungen der Subjektivität hervorbringen zu laſſen. Für ſich oder als Princip und in ſeiner Reinheit iſt B bloß für die ſubjektiven Beſtimmungen empfänglich — in der Wirklichkeit aber iſt es immer auf gewiſſe Weiſe auch A, alſo ein doppeltes, B, das zugleich A iſt, oder A, das darum nicht aufhört B zu ſeyn, alſo nicht weniger auch B iſt. Dieſes nicht mehr reine, ſondern afficirte B iſt eben das ungewiſſe, zwiſchen zweien Schwankende und darum Unbeſtimmte, das immer das, was es iſt, ebenſowohl auch nicht iſt, wie ſelbſt auf dem Culminationspunkt der Geiſtigkeit der Menſch z. B. nicht ſo geiſtig iſt, daß er nicht auch ungeiſtig, nicht ſo ſeiner ſelbſt bewußt, daß er nicht auch das ſeiner ſelbſt Unbewußte ſeyn könnte, nicht bloß im Schlaf, ſondern ſelbſt im Wachen, inwiefern, wie viele Philoſophen, z. B. Carteſius, Leibniz u. a. behauptet haben, die Maſſe der unklaren, bewußtloſen Vorſtellungen

ſtets größer iſt als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Menſch iſt, der ſich in immer gleicher Klarheit des Bewußtſeyns behaupten könnte. Das iſt das Loos alles Endlichen, das, was es iſt, nicht entſchieden, ſondern nur ſo zu ſeyn, daß es eben daſſelbe auch nicht ſeyn kann, und in dieſem Sinne zwiſchen Seyn und Nicht-ſeyn zu ſchwanken — *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, wie Hippokrates ſagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieſes alſo iſt der Sinn der Pythagoreiſchen *δυάς*. Dagegen iſt nun das dem Unbegrenzten entgegengeſetzte Princip wirklich *μονάς*. Denn es geht immer nur auf Eines — ſeine immer (wenigſtens von ſeiner Seite immer) gleiche, entſchiedene und unzweifelhafte Wirkung geht nur eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geſchehen kann, ohne es zugleich in ſich ſubjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in ſeiner letzten Wirkung) in das Erkennende ſelbſt zu verwandeln — wie das geſchehe, wiſſen wir, wie geſagt, noch nicht, es iſt einſtweilen eben auch nur Thatſache. Alſo dieſes Princip iſt immer Einheit, reine ſich-ſelbſt-Gleichheit; das andere (B) iſt immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, ſondern ein Mittleres zwiſchen beiden. Hieraus erklärt ſich auch allein, was meines Wiſſens bis jetzt noch nicht erklärt worden iſt, wie die Pythagoreer ſagen konnten, die *δυάς* werde erſt durch die Theilnahme an der *μονάς* zur *δυάς*. Denn unſer B, ſich ſelbſt überlaſſen, iſt in der That auch eine Einheit — reine Identität —, nämlich eben bloßes B, und würde für ſich, d. h. wenn das entgegengeſetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es iſt nur *δυάς*, weil ihm dieſes entgegengeſetzte Princip nicht verſtattet bloß B zu bleiben, ſondern es als B ſetzt, das zugleich A iſt.

So viel alſo zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegenſetzen.

Unſtreitig gab dieſe Bezeichnung der erſten Principien durch Monas und Dyas ſchon dem Pythagoras ſelbſt, auf jeden Fall aber ſeinen Nachfolgern die Hauptveranlaſſung zu der Lehre, daß die erſten Principien aller Dinge Zahlen ſeyen oder ſich wie Zahlen verhalten, nicht,

wie dieß umgekehrt, ſogar von Ariſtoteles, verſtanden worden, daß die Zahlen die erſten Principien aller Dinge ſeyen, wogegen denn freilich Ariſtoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verſchmäht, die Pythagoreiſche Lehre von den erſten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem ſeiner bedeutendſten Geſpräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächſte, aus der bloßen Analyſe der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Reſultat iſt alſo: die Exiſtenz zweier entgegengeſetzter Principien, aus deren Zuſammenwirkung erſt ebenſowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht. Nun weiß ich wohl, daß die Exiſtenz dieſer Principien nicht ausgeſprochen werden kann, ohne ſogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müſſen wir uns wohl hüten, dieſe Fragen voreilig zu beantworten, ſolange wir nicht einmal gewiß ſind, ob wir die Thatſache bereits vollſtändig beſitzen. Die reine Thatſache, ſoweit ſie bis jetzt ausgemittelt iſt, beſteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenſo wie das Erkennende ſelbſt, entſteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichſam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon iſt, das für ſich ſchrankenloſe Seyn, das ſtufenweiſe ſubjektiv geſetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches ſich vielmehr als Urſache verhält und eben das Maßgebende, Beſtimmende des erſten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende iſt. Daß dieſe Principien nicht bloß zufällig ſich zuſammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet ſind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig vorausſetzen, aber nicht erklären, und dieß um ſo weniger, als wir nicht gewiß ſind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten ſchon alle Principien des Werdens erkannt ſind. Daß wir nun Urſache haben hieran zu zweifeln, wird Ihnen klar werden, wenn Sie Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, ſoweit er uns bis jetzt bekannt iſt, iſt das Eine Princip Gegenſtand einer fortwährenden Ueberwindung, es iſt inſofern durch den Proceß ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende

erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu ſeyn, zwar nicht überall nicht zu ſeyn, aber wenigſtens als dieſes nicht zu ſeyn, was es im Proceß iſt, als B. Denn als Subjekt, als A zu ſeyn, iſt ihm, daß ich ſo rede, allerdings verſtattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß ſelbſt, der gerade dahin geht, es als A zu ſetzen. Da es nun als B das nicht ſeyn Sollende iſt (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht ſeyn ſollte, oder wenigſtens auf eine Weiſe wäre, wie es nicht ſeyn ſollte), da nun, ſage ich, jenes erſte Princip, das die Vorausſetzung, das ὑποκείμενον des ganzen Proceſſes iſt, da dieſes erſte Princip als B das nicht ſeyn Sollende iſt, ſo folgt daraus ſchon von ſelbſt, daß es als ſolches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyendes iſt. Wir haben alſo in dem erſten Princip das bloß zufällig Seyende — das zweite Princip aber, welches — um dieſen Begriff, der im Vorhergehenden ſchon gedacht, aber nicht ausgeſprochen war, jetzt auszuſprechen — das zweite Princip, welches ſich offenbar als die negirende Potenz des erſten verhält — nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in ſeinem B-ſeyn negirende — dieſes zweite Princip alſo, welches das erſte zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieſes zweite Princip ſcheint zwar nothwendig und unausbleiblich geſetzt, ſowie B geſetzt iſt, es iſt alſo das, wenn B iſt, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß bedingt oder hypothetiſch Nothwendige — inſofern ebenſowenig wie das erſte das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, das an ſich Nothwendige, es ſcheint nur zu ſeyn, nicht damit es ſelbſt ſey, ſondern damit es das andere negire, es iſt bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da iſt nothwendig auch ein Ende, das Zweck iſt; denn das erſte, wenn es auch ſeiner Natur nach nicht das ſeyn Sollende ſeyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht ſtatt ſeiner ein anderes ſeyn ſollte. Denn es iſt ganz gleichgültig, ob das nicht ſeyn Sollende exiſtirt, wenn es nicht etwas gibt, das ſeyn ſoll. Das nicht ſeyn Sollende kann nur dann negirt werden, und

wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem seyn Sollenden im Weg ist, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutschen vor hier nicht ganz unerwünscht ist), wenn vor ihm das seyn Sollende nicht seyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip ist, das negirt und dadurch als das nicht seyn Sollende erklärt wird, so gewiß ist auch ein seyn Sollendes in ihm; dieses seyn Sollende kann nicht das zweite seyn, denn offenbar ist dieses nur, um das erste zu negiren, um zu vermitteln, es ist die das-seyn Sollende durch Negation des nicht seyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das seyn Sollende ist also nothwendig ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erste den Anfang gibt und sich daher als Anfang des Processes erweist, das zweite sich als Mittel verhält, ist das dritte Ziel oder Ende, was ja nur dasselbe sagt wie das seyn Sollende.

Wir haben also die Principien nicht vollständig erkannt, wenn nicht auch das dritte erkannt ist — nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wissen, es sey das Ziel oder das Ende, oder auch es sey das seyn Sollende. Denn damit wissen wir immer noch nicht, was es eigentlich oder an sich selbst ist.

Um nun dieses dritte zu bestimmen, können wir vorerst bloß formell zu Werke gehen. Wir sagten soeben, das erste sey der Anfang; früher haben wir es schon als das *ὑποκείμενον*, als die Unterlage oder Materie des Processes bestimmt. Wir können auch sagen, es sey die eigentliche Substanz im Proceß, nämlich id quod subsistat. Von dem zweiten haben wir schon bemerkt, daß es sich im Proceß als Ursache verhalte, als Ursache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es sey nicht, um selbst zu seyn, sondern nur um das nicht seyn Sollende zu negiren und durch Negation desselben das seyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir sagen: es sey in dem Proceß überall bloß als Ursache, nicht als Substanz, ohne Anspruch auf Selbstseyn, auf Substantialität. Die beiden ersten verhalten sich demnach überhaupt wie Substanz und Ursache, das erste nämlich ist bloß Substanz, das zweite bloß Ursache. Was kann nun

das dritte ſeyn? Antwort: Es kann nur das ſeyn, was ebenſowohl Subſtanz (Selbſtſetzendes) als Urſache iſt — oder: was nicht bloß Urſache, ſondern ebenſowohl Subſtanz (ſelbſtſetzend) iſt. — Sie ſehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang iſt als bei Kant, der als erſte Kategorie auch die Subſtanz, als zweite die Urſache, aber dann als dritte die Wechſelwirkung ſetzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts iſt. Sie können zugleich daraus ſehen, wie derjenige nothwendig angeführt iſt, der ein Syſtem von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang iſt: 1) Subſtanz, 2) Urſache, 3) Subſtanz und Urſache in Einem.

Es fragt ſich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip iſt bloß Urſache, weil es nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur um der Wirkung willen iſt, — die es wieder nicht frei; ſondern nothwendig ausübt — das grenzen- und ſchrankenloſe Seyn einmal geſetzt, muß es wirken, es iſt gleichſam ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt und verliert ſich ganz in der Negation des erſten, es iſt daher völlig ſelbſtlos; das dritte Princip wird alſo nicht bloß Urſache ſeyn, 1) weil es das um ſeiner ſelbſt willen Setzende iſt; daß es dieß iſt, erhellt ſchon daraus, daß wir es als das ſeyn Sollende beſtimmt haben, 2) weil es im Wirken nicht außer ſich geſetzt, ſondern zugleich in ſich, ſich ſelbſt beſitzende Urſache iſt. Dieſes dritte iſt auch Urſache, aber bei ſich ſelbſt, alſo zugleich Subſtanz bleibende; ſie iſt Geiſt, wornach ſich die drei Principien auch ſo beſtimmen laſſen: das erſte iſt das Ungeiſtige, das zweite das das Ungeiſtige Ueberwindende und ſo den Geiſt Vermittelnde. Das dritte iſt eben der Geiſt, nicht der ſelbſtändige (denn er iſt der im Proceß begriffene), aber doch der Geiſt.

Dieß wären alſo die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analyſis der Thatſache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erſt in den Stand ſetzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatſache auszuſprechen. Offenbar nämlich iſt in demſelben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (Sie erinnern ſich, was wir ſo genannt

haben). Irgend ein Uebergewicht muß ſeyn auf Seiten eines der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung iſt nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht iſt. Dieſes iſt nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Weſentliche iſt, eben das bloß Faktiſche dieſes Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich ſich vorzuſtellen, jenes Uebergewicht ſey ein von ſelbſt ſich verſtehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders ſeyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen verſuchen. Das Unbegrenzte iſt doch offenbar das nicht ſeyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Böſen gleichſetzen kann, ſo iſt doch wenigſtens unleugbar, daß es das dem Böſen Verwandtere von beiden iſt. Denn auch die Natur des Böſen iſt, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen iſt das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig iſt, daß das Beſſere (um uns jetzt nur ſo auszudrücken) über das minder Gute herrſche, oder daß das minder Gute von dem Beſſeren beherrſcht und in Schranken gehalten werde.

In dieſer Argumentation ſind zwei Vorausſetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte ſey das minder Gute, das Grenze Gebende das Beſſere. Allein was berechtigt uns, hier ſchon den Begriff des Guten und den des Beſſeren einzumiſchen? Zwar von unſerem menſchlichen Standpunkt iſt unleugbar das Beſſere, daß dem Unbegrenzten Maß und Ziel geſetzt werde. Von demſelben Standpunkte iſt alſo auch das dieſes Ziel ſetzende Princip das Beſſere. Denn wir nennen dasjenige beſſer, ohne welches wir nicht ſeyn könnten, weil wir natürlich für beſſer halten, daß wir ſind, als daß wir nicht ſind. Aber dieß iſt im Grunde nur eine parteiiſche Anſicht und Beurtheilung. Unſtreitig ſo wie die Sache jetzt iſt, verhält ſich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht ſeyn Sollende. Aber damit ſprechen wir nur wieder die Thatſache aus. Freilich iſt es als das nicht ſeyn Sollende geſetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es ſeiner Natur nach das nicht ſeyn

Sollende ſey, es iſt nur faktiſch das nicht ſeyn Sollende. Aber eben dieß iſt die Frage, warum es faktiſch als dieſes geſetzt iſt. Wenn ein in der Natur beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere ſich anführen ließe, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das eine von Natur weniger ſeyend wäre als das andere. Denn natürlich iſt bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieſer Beziehung ein Unterſchied iſt, ſo kann man ſagen, daß das Unbegrenzte gleichſam das erſte und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erſt das zweite. Denn jenes — ſo ſcheint es, könnte ohne dieſes ſeyn, dieſes aber nicht ohne jenes; das zweite iſt ein über das erſte und zu ihm Hinzukommendes (τὸ ἐπελθόν, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterſchied in der Stärke iſt, ſo ſcheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des erſten zu ſeyn; denn es iſt das unmittelbar und von ſelbſt, ohne Vorausſetzung, Seyende, und wenn wir uns an ſeine Stelle denken, ſo ſcheint es die Wirkung des es begrenzenden und einſchränkenden Princips zuerſt nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von ſeinem Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böſe zu nennen, wovon es ſich in ſeinem Seyn angegriffen und beſtritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf dieſem Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig iſt, ehe man dieſe Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des Seyns entſchieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht Seyendes unterſchieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des μὴ ὄν, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengeſetzte Seite geſtellt und als das im höheren Sinne Seyende bezeichnet haben, ſo läßt ſich nun hier, da nicht vom Concreten, ſondern von Principien die Rede iſt, ſagen, das Unbegrenzte ſey das μὴ ὄν, das die Grenze Gebende das ὄν, oder beide verhalten ſich ſo gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchſten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbeſondere, daß das nicht Seyende dem

Seyn nach um nichts ſchlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger ſeyend ſey als das von uns ſo genannte Seyende, und auch für dieſen höheren Standpunkt werden Sie ganz daſſelbe in dem ſchon angeführten Platoniſchen Geſpräch finden. Das Unbegrenzte verhält ſich in dem Proceß als das μὴ ὄν, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichſam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum iſt es nicht auch an ſich das μὴ ὄν. Es erſcheint im Proceß als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, und inſofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und ſein Gegentheil erſcheint als das Rechte, aber nicht an ſich das Linke iſt es, ſo wenig als im thieriſchen Körper das Herz an ſich das Linke iſt, ſondern ſo wie dieſes erſt das Linke wird (es iſt aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklaſſen erſt das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), ſo wird auch jenes, das reale Princip, erſt im Proceß zum Linken. Abgeſehen von dieſem ſind ſie — nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen ſollte, iſt alſo falſch ſchon in der erſten Vorausſetzung, nach welcher ſie das eine Princip das minder gute, das andere das beſſere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Vorausſetzung wäre, daß das eine dem Verſtand, das andere dem Gegentheil verwandter ſey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum iſt denn Vernunft, warum iſt nicht Unvernunft? Es iſt freilich auf den erſten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Subſtanz, als das nothwendig Seyende zu ſetzen. Aber vielmehr iſt die Exiſtenz der Vernunft ſelbſt nur etwas Bedingtes, Poſitives. Denn warum ſollte, abſolut geſprochen, das Gegentheil nicht ebenſo gut ſeyn können? 2) Iſt es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft ſo gleich als das allgemeine Seyende zu ſetzen. Denn wenn ſie dieß iſt, was braucht es denn weiter? wir ſind fertig, und

um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererſt in der Vernunft vorausgeſetzt werden ſollte), gleichſam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, ſich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in ſich ſelbſt wiederherzuſtellen.

Alſo jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips iſt als ein bloß faktiſches anzuerkennen. Und ſo kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν, d. h. der Urſache, die ſelbſt nicht mehr als Princip angeſehen werden kann, d. h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Urſache heißen, es iſt ſeiner Natur nach Urſache von etwas, z. B. das Begrenzende iſt Urſache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Urſache, welche es vorzugsweiſe iſt, die freie Urſache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derſelben, theils insbeſondere aus der epiſodiſchen Erörterung derſelben Begriffe im Platoniſchen Geſpräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich iſt Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagoriſch, indem er dem ἄπειρον das Grenze Gebende, was er πέρας nennt, entgegenſetzt, als gemeinſchaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern πεπερασμένον genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenſtehenden Entſtandene mitzählt) die Urſache ſetzt, die er νοῦς nennt. (Und ſo iſt es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefſten Wurzeln der neueren Philoſophie ſich wieder dieſes mit der älteſten und am meiſten von allen verehrten völlig übereinſtimmende Reſultat ergibt, wie dieſes gleichſam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Urſache nennt Platon νοῦς, ein Wort, das unſer „Verſtand" allein freilich nicht ausdrückt, indem es den beſtimmten Begriff eines

wollenden Verſtandes oder eines verſtändigen Willens enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es iſt in dieſer Hinſicht zu bedauern, wenn der ſonſt alles Ruhmes werthe deutſche Ueberſetzer des Platon überall ſtatt νοῦς Vernunft ſetzt, ſelbſt in jener berühmten Stelle, wo von dem νοῦς βασιλικός des Zeus die Rede iſt, der ſich durch eine königliche Vernunft hat müſſen überſetzen laſſen. Allein die Vernunft iſt das allgemein-Menſchliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Anſehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus — was aber ein königlicher Verſtand ſagen will, begreift jeder. Die Vernunft iſt das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verſtand iſt das Princip der Ungleichheit unter den Menſchen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verſtand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verſtand gehört daher vorzugsweiſe auf die andere, auf die königliche Seite. Platon ſagt eben in demſelben Zuſammenhang: der Verſtand gehöre in das Geſchlecht der Urſache, d. h. der Verſtand gehöre unter den allgemeinen Geſchlechtsbegriff Urſache. Dieß aber heißt ſo viel: er ſey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings iſt, er ſey Urſache von nicht nothwendig Seyendem; denn nur von nicht nothwendig Seyendem gibt es eine wahre Urſache, Urſache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Urſache iſt der Gegenſatz vom Begriff der Subſtanz. Die Vernunft aber iſt durchaus nur ein ſubſtantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Urſache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatſache, die freilich keine Thatſache des gemeinen, ſondern ſelbſt ſchon des philoſophiſchen Bewußtſeyns und nur das veredelte Reſultat ſelbſt wiſſenſchaftlicher Erfahrung iſt, geleitet worden ſind, — jene Urſache nun alſo kann nicht unbekannt ſeyn, denn ſie iſt augenſcheinlich die wahre Urſache alles wirklichen Seyns. Sie muß alſo in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Urſache angemeſſen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive zuſchreiben, iſt der Name Gott. Wir ſind berechtigt, uns dieſer

Benennung zu bedienen, ſolange ſich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Urſache nichts findet, was dieſer Benennung widerſpricht. Wir maßen uns mit dieſer Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Urſache, deren Exiſtenz wir faktiſch, wie ſie allein bewieſen werden kann, ſchon bewieſen haben. Wir führen alſo mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewieſenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir ſchon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Urſache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächſt dem Subjektiven über das Objektive, entfernter alſo dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieſer Definition des [redacted] Gott, die unſtreitig eine reellere und mehr in ſich ſchließende [redacted] gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zuſammen, inwiefern er ſagt: Gott ſey die Urſache nicht des Guten, ſondern des Beſſeren. Denn das Beſſere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Urſache erkannt haben, — vom menſchlichen Standpunkt — dürfen wir das Beſſere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geiſtigen über das Ungeiſtige gegeben iſt; nur die Principien ſelbſt, abſtrakt, d. h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf dieſe Weiſe einander entgegenſetzen. Doch das Beſondere der Platoniſchen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verurſachte überhaupt das Beſſere nennt, ſondern darin, daß er es nicht das Gute, ſondern nur das Beſſere nennt, alſo in dieſer Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Urſache des Guten erklärt, ſo iſt man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter — oder vielmehr Gott ſelbſt hat weiter nichts zu thun.

Aus dieſer — jedoch noch immer rein vorläufigen, d. h. noch lange nicht erſchöpften, Erklärung läßt ſich nun etwa auch einſehen, in welchem Sinne Gott die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Subſtantielle, zwiſchen Subjekt und Objekt unbeſtimmt als

ἀόριστος δυάς Schwebende iſt; ſondern er iſt Einheit des Subjektiven und Objektiven als Urſache, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Beſtimmung, dieſe Einheit ſo zu ſeyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenſo Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das ἄπειρον, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem πέρας, das die Endlichkeit, die Grenze Setzende verſteht; aber auch dieß nicht im Sinn jener ſubſtantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinſchaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, ſondern im Sinne der Urſache. Im Sinn der Urſache aber wird jene Identität nur gedacht, wenn ſie beſtimmt wird als die beide ſetzende — als die ſowohl das Unbegrenzte des Se[illegible] Begrenzung deſſelben ſetzende Urſache.

Hiermit iſt nun aber der Gegenſatz, der früher zwiſchen [illegible] Principien war, in die Urſache ſelbſt geſetzt. Eine und dieſelbe [illegible]ſache ſetzt beides, das Unbegrenzte und die Begrenzung. — Hiermit haben wir uns denn erſt auf den höchſten, aber zugleich auch den bedenklichſten Standpunkt dieſer gegenwärtigen Unterſuchung geſtellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Exiſtenz aller endlichen Dinge auf einem Gegenſatz beruhe, daß ſie in der Mitte ſey zwiſchen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte alſo auch ſogleich erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man erſteres als das Poſitive, letzteres als das Negative beſtimmt) daß alſo in allem Seyn Poſitives und Negatives irgendwie zuſammengehalten oder gebunden ſey. Nun kann man aber dieſe den Dingen vorausgehende oder vorauszuſetzende Einheit, von der ſie ſelbſt die bloßen Modificationen oder concreten Darſtellungen ſind, man kann dieſe Einheit entweder als eine bloß ſubſtantielle, alſo negative, oder als eine aktuelle, cauſale, alſo poſitive anſehen. Eine bloß negative Einheit ließe ſich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als ſolches hervorgetreten, iſt es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegenſatz, und hinwiederum das

Begrenzende widerſpricht ihm, beide verhalten ſich wie Poſitives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende iſt das Verneinende des Unbegrenzten als ſolchen. Denkt man ſich aber das Unbegrenzte noch im Zuſtande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, ſo iſt zwiſchen ihm und dem Begrenzten kein Widerſpruch; beide ſind noch ineinander und erzeugen durch dieſes ihr Ineinanderſeyn noch das bloße Nichts, gleichſam die Null alles wirklichen Seyns. Geſetzt nun alſo dieſe dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtſeyn — die bloße Null — des Gegenſatzes (dieß wäre, wie Sie ſehen, negative Einheit zu nennen), ſo wäre nicht einzuſehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegenſatz hervortrete und wirklich werde; zwiſchen dem Nichtſeyn des Gegenſatzes und ſeinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein abſolut zufälliger. Man könnte verſuchen, die Sache umzukehren und zu ſagen, vielmehr ſey die Einheit das Zufällige — wir ſetzen die Einheit nur einen Augenblick, nur ſoweit als nöthig ſey, damit der Gegenſatz entſtehe; er ſetze in ſeinem Entſtehen ſein eignes Nichtſeyn voraus. Wenn aber die dem Gegenſatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtſeyn deſſelben iſt, ſo kann ſich dieſe Einheit nachher im wirklichen Gegenſatz nicht mehr behaupten, ſie geht im Gegenſatz völlig verloren, und iſt nicht mehr vorhanden; der einmal entſtandene Gegenſatz iſt alſo ein völlig einheitsloſer, und man ſieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander feſthalten, nicht ſich gegenſeitig auslaſſen und völlig auseinandergehen, oder wenn man ſagen wollte (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber ſagen wollte, es ſey den beiden Principien angethan, daß jedes ſein Gegentheil feſthalte und nicht auslaſſe, ſo wäre der Gegenſatz auch alsdann als ein einheitsloſer, d. h. als ein ſolcher, der keine ihn ſelbſt wieder beſtimmende, mäßigende Macht über ſich hätte, als ein ſolcher wäre er auch ſelbſt wieder ein beſtimmungs-, d. h. grenzenloſer, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte ſeyn will, das Begrenzende ebenſo unbedingt nur die Begrenzung ſetzt; dieß wäre alſo ein völlig blinder, durch keinen Verſtand geleiteter Kampf, in dem eben entſtünde, was

entſtehen möchte. Dieſe Anſicht, die man leicht in einer Art von Naturphiloſophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Poſitives) und — (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, dieſe Anſicht führte daher auf das Syſtem eines blinden, durchaus ſinnloſen Entſtehens. Geſetzt ſelbſt, man wollte ſagen, die beiden Principien ſeyen ſo gegeneinander geſtellt, daß abwechſelnd das eine dem andern den Sieg verſtatte, wie in dem perſiſchen Syſtem zwiſchen Oromud und Ahriman das Uebereinkommen beſtehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrſche, ſo müßte, wenn nun dieſes Obherrſchen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein ſteter Wechſel von zwei ganz differenten Schöpfungen ſichtbar werden; wenn der eine herrſchte, müßten die Schöpfungen des andern verſchwinden. Sinnlos wäre es alſo, das Band negativer Einheit zu denken; die Einheit muß eine poſitive ſeyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht ſeyn Sollende und doch ſeyende iſt, wenn es geſetzt iſt, nicht damit es geſetzt ſey, ſondern nur um überwunden zu werden, ſo iſt offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Urſache geſetzt ſeyn kann, welche fähig iſt, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie hier das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel iſt). Denn nichts kann ſich ſelbſt bloß als Mittel wollen. Alles will ſoviel möglich ſelbſt Zweck ſeyn. Wäre das Unbegrenzte ein ſelbſtändiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, ſo würde es ſich nicht als Mittel behandeln laſſen. Daß es im Proceß Mittel, d. h. relativ nicht Seyendes, und doch ſeyend iſt, dieß zeigt alſo an, daß es von einer Urſache geſetzt iſt, die überhaupt Mittel und Zweck feſthalten, die das eigentlich nicht Gewollte (dieß iſt das Mittel) dennoch wollen, in dieſem Widerſpruch (das zu wollen, das ſie eigentlich nicht will) ausdauern kann, — kurz die eine freie, nach Abſicht handelnde Urſache, und eben darum die poſitive Einheit der beiden Principien iſt, die im Gegenſatz und Widerſpruch beider ſich behauptet und immer Herr derſelben bleibt. Eine und dieſelbe Urſache iſt Urſache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieſer Widerſpruch, den wir genöthigt ſind in die höchſte Urſache zu ſetzen,

dieſer Widerſpruch allein zeigt ſchon, daß ſie nicht ein bloß ſubſtantielles Princip ſeyn kann. Denn ein bloß ſubſtantielles Princip kann nur das ſeiner Natur Gemäße thun, es kann nicht etwas thun und das Gegentheil deſſelben wollen — z. B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte ſeyn wollen. Diejenige Urſache, die ebenſowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung deſſelben wollen kann, dieſe kann nur eine überſubſtantielle, eine abſolut freie Urſache ſeyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müſſen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die Urſache iſt frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu ſetzen. Inſofern iſt ſie alſo im Proceß auch das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir ſagen: ſie iſt das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit des Seyns. Wir ſagen alſo nicht (und ich bitte Sie dieß wohl zu merken): ſie iſt das Setzende des Seyns überhaupt, ſondern nur das Setzende des Seyns zunächſt in ſeiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn ſetzen, ſich ſelbſt als Mittel geben zu können, muß ſie es urſprünglich beſitzen, und zwar als ein noch begrenztes, zwar nicht als ein durch ſich ſelbſt begrenztes, wohl aber als ein durch ſie ſelbſt (durch die Urſache) begrenztes. Aber — nicht durch einen Actus, durch eine That der Urſache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Urſache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es aus der Grenze und als Unbegrenztes geſetzt wird; die Urſache iſt nur beſtimmt als Urſache des Proceſſes, deſſen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als ſolches iſt; das Setzen dieſes Unbegrenzten iſt alſo die erſte That der Urſache, ſie beſitzt demnach das Seyn urſprünglich nicht durch eine That, ſondern — der Gegenſatz der That iſt eben die Natur — ſie beſitzt es von Natur. Die Urſache oder Gott iſt alſo das ſeiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar nichts anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, ſind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müſſen bei dieſer Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überſpringen; (der philoſophiſche Empirismus, auf deſſen Gebiet

wir uns hier bewegen, ist durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall ist dieser Begriff (daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes seyn soll als der das Seyn von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seyns — dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Seyn selbst (τὸ Ὄν), das allgemeine Wesen ist — auf jeden Fall ist er nach diesem Begriff ὁ ὄντως ὤν, der mehr als bloß das Seyende, in diesem Sinn übersetzend ist. Aber — wenn Gott gleich ursprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken ist, das er frei ist in der Grenze zu erhalten, und aus der Grenze zu setzen (die erste Möglichkeit, die sich uns darstellte), wenn Gott gleich ursprünglich nur zu bestimmen ist als Herr eines Seyns, so ist eben damit dieses Seyn zugleich erklärt als ein nothwendiges Correlatum Gottes, indem Gott gleichsam selbst nur zu seyn scheint, um Herr dieses Seyns zu seyn. Der Begriff Herr schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was sich nun vorläufig auf diesen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. — Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Substanz. Er ist wirklich, so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu seyn. Er eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles Substantielle hat mit sich selbst zu thun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloß mit anderem zu thun — er ist, kann man sagen —

ganz außer ſich, alſo frei von ſich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er iſt das, was die beengte und bedrängte Menſchheit ſucht, wenn ein Volk an ſeine Spitze ein Individuum ſtellt, das für ſich ſelbſt nichts zu ſuchen hat, das nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern rein und bloß um des Volks willen da iſt, und darum das allgemein befreiende Princip iſt.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Weſens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und alſo auch das Chriſtenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der Herr iſt. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, deſſen Philoſophie, verglichen z. B. mit der ſeiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibniziſchen, ich, aufrichtig zu ſagen, höher anſchlage als einen Theil ſeiner Phyſik, z. B. ſeine Optik: dieſer hat in dem berühmten Scholium, womit er ſeine Principia philosophiae naturalis mathematica beſchließt, das kühne Wort ausgeſprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher ſprechen); er ſagt dann weiter: Deitas est dominatio Dei (alſo die Gottheit in Gott, das, wodurch er Gott iſt, kurz was wir insgemein das Weſen Gottes nennen, beſteht nicht in ſeiner Subſtanz, ſondern in ſeiner dominatio, im Actus ſeiner Herrſchaft) — Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, non in corpus proprium (dieß iſt der Meinung entgegengeſetzt, nach welcher ſich Gott zu der Welt nur als Weltſeele verhielte — wir können auch in Beziehung auf andere Syſteme ſagen, die dominatio Gottes kann nicht darin beſtehen, daß er nur Herr iſt, ſich ſelbſt in ein Seyn einzuführen, ſich ſelbſt ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit ſich ſelbſt beſchäftigte, alſo nicht von ſich ſelbſt freie Natur), sed in subditos. Zuletzt ſagt er das entſcheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endurſachen, d. h. in der Natur ausgeführte Abſichten, ſind nur die Folgen des dominii. Es iſt alſo genug an dem Einen: Gott ohne Herrſchaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da

dieß die wahre und ursprüngliche Bedeutung des Worts ist: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er spricht, bloß die Geister oder, wie wahrscheinlich, auch die Körper verstehen, so ist doch offenbar, daß dieses dominium die Schöpfung oder die erschaffene Welt schon voraussetzt. Wenn aber Gott ohne Herrlichkeit nur Fatum seyn würde, kann er nicht erst nach der Schöpfung, sondern er muß, sowie er ist, Herr seyn, d. h. in einem Verhältniß stehen, in welchem er Herr ist. Dieser Satz steht auf jeden Fall fest, und wie er sich auch in der Folge weiter bestimmen möge, dieß muß festgehalten werden, daß Gott, sowie Er ist, Herr ist.

Es läßt sich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei diesem Punkt angekommen sind, das Urtheil fälle: diese Ansicht sey doch wenigstens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächst auf einen solchen hinaus. Allein dieß wird sich sogleich näher bestimmen, wenn Sie nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abstraktion von dem Seyn Gott nennen, sondern eben nur Gott als den Herrn dieses Seyns, d. h. sofern er das Seyn einschließt, daß also Gott absolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + dem Seyn selber ist, und daß er insofern doch der ganz in sich Abgeschlossene, Geendete und in diesem Sinn Absolute (nicht mehr Relative) ist, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn selbst nicht einerlei seyn können. Es ist also nicht Zweiheit, sondern es ist Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit gesetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, sondern allerdings etwas und also ein Seyendes ist. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein μὴ ὄν im schon bestimmten Sinn. Auch hier ist wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht Seyenden ist, indem ohne dieses auch das Seyende nicht erkennbar seyn könnte. Oder vielmehr hier ist der höchste Standpunkt dieser von Platon mit Recht so gerühmten Einsicht. Denn eben jenes bloß wesentlich Seyende ist nicht das positiv Seyende, sondern nur das

nicht nicht seyn Könnende, das wir nicht eigentlich setzen, sondern nur nicht nicht setzen können, oder das wir nicht als Gegenstand unseres Wollens oder wissend, sondern nur gleichsam nicht-wollend und nicht-wissend setzen. Nämlich wissend setzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber diesen setzen, so müssen wir wohl auch das Seyn selbst setzen, jedoch nur gleichsam nichtwollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in diesem Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um seiner selbst willen Seyenden eins ist. Da dieses Seyn nicht nichts, sondern eine Wurzel des Seyns ist, so können wir es zweitens bestimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber ist seiner Natur nach zweideutig oder amphibolisch. Es ist Seynkönnen, wenn es in sich selbst bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, ist es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Wesen; es ist jetzt das, was seyn konnte und nicht seyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Wesen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersseyns. Das von Gott ursprünglich Begrenzte ist also Dyas im höchsten Sinn. Wir haben in unserer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d. h. eben aus sich selbst Gesetzte = B, sofern es immer zugleich als begrenzt oder subjektiv = A gesetzt wird. Aber so wie es als B, das zugleich A ist, eine natura anceps, eine δυάς war, so gut ist es als A, das B seyn kann, ebenfalls eine zweideutige, ungewisse, zweifelhafte Natur, und wie es uns schon mit andern Begriffen, z. B. dem des μὴ ὄν, ergangen ist, daß sie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Gestalt sich immer wieder zeigten, so ist es auch mit dem Begriff der Δυάς. Jenes bloß substantielle Seyn enthält in sich die Möglichkeit eines anderen Seyns — nicht für sich selbst, denn es ist das sich selbst nicht kennende, nicht wissende, und nur darum rein substantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält sich also zu Gott und für Gott (der selbst wieder im höchsten Sinne Monas ist) als Dyas.

Wir sind aber mit diesen beiden Bestimmungen, nach welchen es

gegen Gott das nicht Seyende aber Dyas iſt, noch immer ohne einen eigentlichen, poſitiven Begriff ſeines urſprünglichen Verhältniſſes, ſeines eigentlichen Bezuges zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht Seyende, ſo iſt es doch eben darum Subjekt Gottes. Dieß iſt gleichſam ſeine Würde, die es nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur aus ſeinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt iſt, verhält ſich zu dieſem als das Wiſſende. Das Wiſſende iſt auch ein Seyendes in ſich, aber es verhält ſich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demſelben Sinn wie dieſes ſeyende. Wir haben von ihm geſagt, es ſey das nicht für ſich ſelbſt ſeyende, alſo iſt es auch das ſich ſelbſt nicht wiſſende. Da es nun aber nur noch Wiſſendes ſeyn kann, ſo iſt es das Gott Wiſſende — aber ſo, daß es auch ganz nur dieſes iſt, gleichſam ganz hingeriſſen und, daß ich ſo ſage, völlig vergißt in Gott (durchaus nichts für ſich ſelbſt), inſofern alſo nicht das wiſſend-Wiſſende, ſondern eben auch nur das unbeweglich, ſubſtantiell Wiſſende Gottes. Soll es das wiſſend-Wiſſende Gottes ſeyn (dieß läßt ſich vorausſehen), ſo muß es erſt ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wiſſende zu ſeyn. — Das Wiſſende Gottes verhält ſich inſofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erſcheint hier in ſeiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch weiter gehen, und von dieſem völlig ſelbſtloſen Seyenden, das nichts iſt als nur Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewiſſem Sinne ſagen: es ſey Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenſo viel als: es iſt Subjekt von Gott. A iſt B heißt: A iſt nichts ſelbſt, es iſt nur Träger, d. h. Subjekt, von B. In der arabiſchen Sprache wird das iſt durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demſelben Wort (beſonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unſerem deutſchen Können entſpricht (im Arabiſchen kan, im Hebräiſchen kun, wie unſer deutſches Können urſprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleichlautet, erhellt daraus, daß es z. B. auch die Bedeutung des Weſens, der Subſtanz hat (ejus quod subsistat),

daher auch die Bedeutung des Befeſtigenden, des Grundes u. ſ. w.; wie wir ſchon oben geſehen, ſo iſt das Seyn in ſeinem bloßen Weſen jenes Seynkönnen, und umgekehrt alles Können iſt weſentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabiſchen dieſes Wort, ſofern es iſt bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accuſativ des Prädicats nach ſich; dieſe Conſtruktion zeigt, daß jenes Wort unſer deutſches Können ſey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accuſativ nach ſich, man ſagt: posse aliquid. In dieſem Sinne können wir auch von jenem bloß weſentlichen Seyn ſagen: es vermag Gott (potest Deum, est Dei potens) — es iſt die Potenz, es iſt die Macht — es iſt, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Perſiſchen ſtammt, aber in dieſem ſelbſt kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, iſt dieſe Wurzel in dem deutſchen Wort Mögen erhalten — hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem iſt die große Verwandtſchaft der deutſchen und der jetzt nur noch verſtümmelt vorhandenen perſiſchen Sprache bekannt); Magie iſt demnach ganz daſſelbe mit dem deutſchen Macht; das deutſche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutſchlands faſt durchaus ebenſowohl für Können als für Wollen, wie ich denn, nachdem ich einmal in dieſe Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlaſſen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und Wiſſen aufmerkſam zu machen. Kennen (nosse) iſt ohnedieß von Können nur durch die ſpätere Unterſcheidung in der Ausſprache getrennt worden. Etwas können, ſagt man auch für: etwas wiſſen, verſtehen. So iſt alſo, könnte man fortfahren, jenes bloß ſubſtantielle Seyn eben in ſeiner Subſtantialität gleichſam der Zauber, der Gott anzieht und gefeſſelt hält, ſo daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und alſo der gegen das Seyn Freie — ſeyn würde, wenn er nicht dieſen Zauber aufheben könnte.. Auf ſolche Weiſe gewährt dieſe Vorſtellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geſchehen.

Auf dieſe Art hätten wir nun alſo das Verhältniß des Seyns zu

Gott bestimmt. Seine ursprüngliche Begrenzung ist eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Substanz, bloß Wesen, bloßes Subjekt, nicht das sich selbst Wissende, sondern das nur Gott Wissende, nicht selbst Seyendes, sondern nur Gott seyend zu seyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über diese zunächst sich aufdrängende Vorstellung hinauszugehen, wäre vorerst nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorstellung aus weiter, nämlich vernünftig zu kommen. Wir haben aber so eben gezeigt, wie in ihr selbst die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflösen und eben damit dieses Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eigenen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir schon darum nicht annehmen, weil auf solche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erschiene). Zwar ließe sich dagegen einwenden, daß in diesem Fall Gott selbst das Seyn aus seiner ursprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangsal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber darauf ist wohl zu antworten. Denn theils ist eine nicht gewußte, absolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, was es nun seyn und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt und auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. Aber was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

Verhängniß — θεῖᾳ μοίρᾳ — ſondern frei, wiſſend und wollend, in ihm ſeyende, das gleichſam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, deſſen Gott ſelbſt ſich entäußert hatte, verhielt es ſich zu dieſem nicht als das Erkennende, ſondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, iſt es als das Erkannte, als das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, iſt es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Subſtantielle war, — es iſt jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, im Seyn nicht ſeyend und im Nichtſeyn ſeyend, die höchſte Seligkeit, deren ein Weſen fähig iſt, das nicht von Natur das Seyende iſt, wie unſtreitig in dieſem Sinn ein geiſtvoller Schriftſteller ſagt, die wahre Seligkeit des Geſchöpfs beſtehe in einer verſchmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtſeyns, wo nämlich die Wonne des Nichtſeyns im Seyn, die Wonne des Seyns im Nichtſeyn geſchmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtſeyn, der des Nichtſeyns im Seyn; denn es iſt ſchmerzlich ebenſowohl zu ſeyn als nicht zu ſeyn, die Feſſeln des Seyns zu tragen und ſie nicht zu tragen, wenn gleich den meiſten das Erſte weniger begreiflich ſeyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philoſophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence ſprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indiſche Vorſtellungen von der Unſeligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieſes Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtſeyn genommen und empfunden wird, indem ſich der Menſch in der möglichſten Freiheit davon zu behaupten ſucht. Das iſt die wahre Freiheit, zu der wahre Philoſophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieſes Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtſeyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenſtand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erſcheinen, durch welche die Kunſt in ihren höchſten Erzeugniſſen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das iſt der Grund und der wahre Sinn jener

erhabenen Schwermuth, welche die edelſten Bildungen altklaſſiſcher Kunſt — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unſeres Königs — ſelbſt wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem ſie gleichſam als ihr Seyn wie Nichtſeyn anſehend vorgeſtellt werden. Die antike Kunſt iſt keineswegs ſo ſchlechthin heiter und leichtſinnig, wie ſie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargeſtellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, iſt nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plaſtiſchen Kunſt gilt daher insbeſondere auch, was Ariſtoteles von der Tragödie ſagt, daß ſie von gemeiner Furcht und ebenſo auch von gemeinem Schmerz befreie. Und daſſelbe gilt von der Philoſophie; denn wer wird ſich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daſeyns und das große Schickſal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das urſprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgeſetzt nämlich, daß wir bei dieſer ſich zuerſt uns darbietenden Vorſtellung ſtehen bleiben, bei der, wie es ſcheint, auch der ſanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, ſtehen geblieben iſt, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieſer älteren Philoſophen, ſelbſt dieſen im höchſten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverläſſige Antwort auf dieſe Frage (nach dem urſprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unſere Zeit gekommen iſt.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Anſicht des Proceſſes ſich aus dieſer Vorſtellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß ſich die drei Principien des Proceſſes begreifen laſſen. Vorausgeſetzt alſo, daß wir einmal Gott in der urſprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, ſo iſt leicht einzuſehen, daß dieſes Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott iſt. Nämlich es ſtellt ſich zuerſt zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte — dieſe Begrenzung ſchließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt geſetzt zu werden; inſofern können wir

es bestimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt seyn Könnende. Aber eben darum müssen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuschreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte ist. Da wir aber ferner voraussetzen, daß es durch den Proceß selbst aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die ursprüngliche Grenze, so müssen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, sondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene in Gott ist. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztseyn als den positiven Zustand des Seyns, so verhält sich das Seyn absolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinschaftliches Subjekt von drei Zuständen. Nennen wir es A, so ist es in der ursprünglichen Begrenzung reines — A, in der Unbegrenztheit + A, in der Rückkehr oder in seinem Wiedergebrachtseyn ± A; denn da ist es nicht mehr reines oder einfaches — A, sondern — A, dem + A zu Grunde liegt. Eben durch diese Trimorphie (daß ich so sage), durch diese drei Gestalten, deren gemeinschaftliche Möglichkeit es ist, ist aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott. Den drei Ansichten, deren das Seyn selbst fähig ist, entsprechen drei Angesichte in Gott. Wenn ich sage, das Seyn sey das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott, so bitte ich dieß nicht so mißverstehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verursachende verstünde, sondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt — Unterworfenes — ist. Insofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-setzende nennen, denn es ist seine Unterlage, es ist ihm gleichsam Sitz und Thron, sein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d. h. Sitz und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuständen ist, so mußten wir auch annehmen, daß in Gott selbst ein dreifacher Unterschied ist, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, ist zuerst oder primo loco allerdings — Herr, das Seyn aus der Grenze zu setzen. Aber daraus, daß Gott Herr ist, das Seyn als unbegrenzt

oder, wie wir beſſer ſagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu ſetzen (das Seyn an ſich iſt weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus alſo, daß Gott Herr iſt, das Unbegrenzte zu ſetzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des ſo Geſetzten ſey. Das Seyn, einmal aus der Grenze geſetzt, wäre alſo aus ſeiner Hand (denn wir haben ihn vorerſt blos beſtimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu ſetzen), wie der Menſch zum Herr ſeiner That iſt, um ſie zu thun, aber der gethanen That iſt er nicht mehr Meiſter. Freilich könnte man ſagen, das Geſetzte hätte inſofern in der Macht Gottes, als Er Herr ſey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Menſch oft wünſcht, dieſe oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott iſt nichts Rückſchreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, ſondern die Kraft, das Angefangene durchzuſetzen und bis ins Ende hinauszuführen, iſt göttlicher Art. Gott wäre alſo nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu ſetzen und nicht zu ſetzen, wenn er nicht ebenſo Herr des unbegrenzt geſetzten als des noch begrenzten wäre. Aber nicht auf dieſelbe Art kann er Herr des unbegrenzten ſeyn, wie er Herr des urſprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu ſetzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur ſeyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. Der aber, welcher das Unbegrenzte ſetzte, und der, welcher dieſes begrenzt, kann nicht einer und derſelbe (nicht der Nämliche) ſeyn. Alſo iſt er als dieſer und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus er Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müſſen wir gleich hinzuſetzen, daß er als jener und als dieſer nicht ein anderer Gott ſeyn kann. Denn Gott war er nur, als der unbedingt Herr des Seyns iſt. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu ſetzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß Gott als dieſer und als jener nicht einer und derſelbe, ſondern nur ein anderer ſeyn kann. Dieß kann nun aber nicht ſo weit gehen, daß er als jener ein anderer Gott wäre. Denn in dieſem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner unbedingter

Herr des Seyns wäre, ſondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu ſetzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, alſo wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff Gott hat ſich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. — Wenn alſo der Erſte, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, Gott iſt, ſo iſt er nicht als dieſer für ſich betrachtet, nicht als der B ſetzende allein oder ausſchließlich iſt er Gott, d. h. unbedingter Herr des Seyns, ſondern nur inwiefern er auch der B wieder als A ſetzende iſt, d. h. er iſt nur Gott mit dem andern und nicht ohne den andern. Aber wenn dieſes Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht iſt, in dem B ganz ſich wiedergegeben und in A verklärt iſt, iſt etwa alsdann das ſo geſetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer iſt alsdann der Herr des ſo zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B ſetzen und muß es ewig ſetzen. Eben weil er nur B ſetzt, kann er nicht Herr des B ſeyn, das = A iſt. Und ebenſo iſt der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieſer, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere iſt alſo der Beherrſcher jenes Letzten, ſondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter Gott iſt, denn Gott iſt nur Gott als der unbedingte Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach iſt weder der Erſte noch der Zweite für ſich Gott, d. h. ohne den Dritten.

Es findet ſich alſo, daß wir parallel jenen drei Anſichten des Seyns einen dreifachen Unterſchied in Gott, gleichſam ebenſo drei Angeſichte der Einen Gottheit ſetzen müſſen. Sie ſehen nun wohl, wie ſich hiermit auch jene drei Urſachen, die wir zuerſt oder anfänglich nur als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie ſich uns dieſe Principien zu drei Unterſchieden in der abſoluten Urſache ſelbſt erhoben haben, und wie ſie nun erſt den Namen Urſachen mit vollem Recht führen. Die erſte Urſache ſetzt das Seyn, um es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben iſt. Die zweite Urſache gibt es der dritten.

Das Seyn geht zwiſchen den drei Urſachen, ſo zu ſagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten myſtiſchen Fackellauf der Griechen, deſſen wahre Bedeutung ſchon der philoſophiſche Lucretius nicht mehr gekannt zu haben ſcheint. (Der römiſche Dichter bezieht ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geſchlecht zu Geſchlecht in der Menſchengattung; aber dieſe Ueberlieferung geſchieht ja in gerader und endloſer Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müſſen, was ich mir nicht denken kann; etwas ſo Unbeſchloſſenes, ein ſolcher processus in infinitum ſieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein beſtimmtes Ziel und Ende hatte). Das Seyn iſt nacheinander Sitz und Thron der drei Herrſcher, von denen jeder es zum Sitz des folgenden zubereitet hat (der erſte hat es zum Sitz des zweiten ꝛc.). Aber zuletzt iſt es der gemeinſchaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit ſchließen ſie ſich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Urſachen oder der drei Herrſcher ſollte an dem letzten Geſchöpf als eine durchaus gleiche und gemeinſchaftliche erſcheinen, und dieſes letzte Geſchöpf (von dem ich nicht erſt zu ſagen brauche, daß es der Menſch war — vielleicht nicht der Menſch, wie er jetzt iſt, aber der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen) der Menſch ſollte eben darum nicht bloß ſubſtantiell in der Gottheit ſeyn wie alle andern Weſen, ſondern in der Gottheit *als* ſolcher — Er ſteht in keinem beſondern vorherrſchenden Bezug zu einer derſelben, ſondern nur zur Gottheit als ſolcher, welche eben die Einheit iſt; *nur* der Menſch ſollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Weſen ſeyn. *Weil* die Gottheit nur im Menſchen ihr Ziel und alſo ihre Ruhe findet, darum iſt ihm ſo viel an dem Menſchen gelegen, ſo ſehr um den Menſchen zu thun, daß, wenn wir dieſe ihre Zuthätigkeit gegen den Menſchen bedenken, und auf *welche* Weiſe — wie die ganze Geſchichte beweist — dafür geſorgt war, daß dieſer Rapport des Menſchen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Menſch Gott nie völlig los werden konnte, — wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort

einzustimmen, das ein Franzose sich unterstanden hat zu sagen, und was man deutsch nicht nachsagen dürfte: Dieu est fou de l'homme; es ist ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in diesem Sinn ganz richtig, daß Gott als solcher in der ganzen Welt nicht — nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt, und wenn u. a. Lalande versicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, so ist dieß ganz begreiflich; denn nicht im Außereinander und in der Spannung der Weltkräfte ist Gott als solcher, sondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Ursachen in völlig gleicher und gemeinschaftlicher Herrlichkeit sind. Nur dieser innige Bezug, diese Verschmelzung gleichsam des menschlichen Wesens mit der Gottheit als solcher kann die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären; z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des Gebets — auch die homerischen Helden beten, wie Achill im höchsten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: *Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε*. Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist, und so hat er (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit allerdings selbst auch über die Gottheit Gewalt.

Ist nun in der bisher vorgetragenen Vorstellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es seyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgestellte Theorie beruht in letzter Instanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demselben Sinn ewig und unabhängig ist wie Gott, aber in seiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig ist freilich nur der Herr des Seyns; da

wir aber dieſen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, ſo müſſen wir das Seyn wohl mitſetzen, und wenn es nicht an ſich ewig iſt, ſo iſt es doch wenigſtens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigſtens eine ſecundäre Ewigkeit. Ebenſo iſt es zwar nicht das um ſeiner ſelbſt willen Setzende — ein ſolches iſt nur der Herr des Seyns, eben da wir dieſen nicht ſetzen können, ohne das Seyn mitzuſetzen, ſo iſt es zwar nur das Mitgeſetzte Gottes, aber es iſt nur, wenn Gott iſt, aber es iſt, wenn Gott iſt, das nicht nicht ſetzen Könnende, aber ein darum doch auch auf gewiſſe Art Setzende, und zwar ſo, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verſchiedenes Seyn hat. Nur wir wollen den Begriff Gottes als einen abſolut ſelbſtändigen, nichts außer ſich (praeter se) vorausſetzenden Begriff. Hier regt ſich allein im Empirismus das Intereſſe des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines höchſten, abſolut ſelbſtändigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum beſtimmen, immer iſt es

[1] Man kann jene Vorſtellung aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d. h. allgemein religiöſen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wiſſenſchaftlichen Einſicht. Die allgemein religiöſe Meinung wird jene Vorſtellung aus dem Grunde von ſich zurückſtoßen, weil ſie, wenigſtens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, inſofern ſie außer Gott (im Sinne von extra) ein Anderes ſetzt. Aber das allgemein religiöſe Gefühl hat ſich gewöhnt, nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum nichts als urſprünglich daſeyend zu denken und zuzugeben. Jenes — Seyn, oder wie man es ſonſt nenne, kurz jenes Andere iſt aber doch ein praeter Deum, wenn auch nicht in demſelben Sinne wie dieſer, doch in irgend einem Sinn Seyendes. Ich ſage, das religiöſe Gefühl hat ſich ſo gewöhnt, denn dieſe Meinung ſchreibt ſich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erſte darauf gerichtete Reflexion bringt vielmehr das religiöſe Gefühl in Verwirrung, weil es einerſeits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgendwie von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, ſich ebenſo nothwendig ihn ſubſtantialiſirt. Daher der bloße Uebergang von allgemein religiöſem, aber wiſſenſchaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, deſſen alle myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſteme, ſobald ſie über jenen Dualismus hinausgehen, ſich nicht erwehren, wenn ſie auch deſſen ſich zu erwehren ſuchen. Wir nun zwiſchen beides geſtellt, das religiöſe Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerſtrebte, und die Einſicht, daß die Aufhebung jedes urſprünglichen (denn davon iſt die Rede) jeder urſprünglichen Relation außer Gott zur Subſtantialiſirung Gottes führt, die

ein von der höchſten Urſache wenigſtens als ſolcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es ohne Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) ſeyn könnte; nicht in dieſem Sinne freilich iſt es unabhängig von Gott, aber doch in dem, daß es ſeiner reinen Subſtanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Cauſalität geſetzt iſt, obwohl alles an ihm, was über die Subſtanz hinzukommt, was an ihm Beſtimmung iſt, nur ein göttlich Verurſachtes iſt. Denn Gott iſt es, der das Seyn als das urſprünglich begrenzte, Gott iſt es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in ſeiner dritten Geſtalt) ſetzt. Das Seyn iſt gleichſam das Centrum, um das ſich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Cauſalität, inſofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es Etwas, wodurch es z. B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes iſt, nur von der göttlichen Cauſalität hat, es iſt gleichſam nur der aller dieſer Beſtimmungen fähige, aber für ſich ſelbſt ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit iſt. Allein es iſt uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Cauſalität Unabhängiges zuzulaſſen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebenſowohl als die Form oder die Geſtalt ſeines Wirkens iſt. Nun hat aber die frühere Analyſis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des ἄπειρον, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns alſo nichts

ihrerſeits auch wieder nicht bloß unſerem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ebenſo ſehr auch dem religiöſen Gefühl widerſpricht, können hier, inwieweit jenes erſte Gefühl gelten ſoll, nicht entſcheiden, und es iſt hier einer der Punkte, wo man recht deutlich ſieht, wie das religiöſe Gefühl für ſich ſelbſt, ſowie es nur einigermaßen wiſſenſchaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen iſt, ſondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite ſtehen bleibt, wie es namentlich auch Jacobi ergangen iſt. Wir alſo können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorſtellung gegen den wiſſenſchaftlichen Sinn verſtößt, und müſſen uns dieß deutlich zu machen ſuchen, denn die rechte und gründliche Einſicht in den Mangel einer Vorſtellung iſt gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur beſſeren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollſtändigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorſtellung liegen, und alles, was in ihr ſich uns entſchieden als Wahrheit gezeigt hat, muß ſich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuſcript vom Jahr 1827.)

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip — in jenem unbegrenzten Seyn — sich selbst zu B (zum ὑποκείμενον) macht. Denn nur auf diese Weise gibt er sich selbst zugleich den Stoff seines Wirkens. Dieß ist nun aber für die gewöhnlichen Vorstellungen die härteste Zumuthung. Versuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhaupt ein in blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende — jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückstoßenderes geben als diese Vorstellung? — Ueberlegen Sie indeß Folgendes, was uns nun schon von der früheren Ansicht her zugutekommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B ist, so ist er es nicht, um es zu seyn, sondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d. h. in sich selbst, zurückzuführen, und durch diese Negation sich zu setzen als Geist. Wir haben also hier drei Formen des göttlichen Seyns. Gott ist 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieses blinde Seyn Negirende, 3) der als Geist gesetzte. Nun ist aber Gott nicht eine dieser Formen insbesondere oder ausschließlich oder abgesehen von den übrigen — sondern Gott ist nur der durch diese drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch diese drei Formen hindurchgehenden Processes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmische Princip allerdings nicht Gott zu nennen ist, denn Gott ist nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich bestehende Einheit; weder B, noch das es Negirende, noch das als Geist nun Gesetzte ist also Gott, sondern das unauflösliche Leben in diesen drei Formen. Und so wären wir denn in der Hauptsache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, — nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerst jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieses Seyn ist eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, sondern auch nichts mehr praeter Deum, sondern allein Gott.

Auch der Proceß verhält ſich nach dieſer Anſicht, die eine bloße Steigerung der früheren, im Ganzen ebenſo, wie wir ihn früher darſtellten. Nur Eines iſt hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weiſe Gott das Seyn, das er als ein urſprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt ſetze, und es hätte ſich auch kaum deutlich machen laſſen. Dieſe Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier ſelbſt als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unſtreitig nichts als ſeines Wollens. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Geſtalt des göttlichen Seyns ſelbſt iſt, ſo verhält ſich Gott zu demſelben vor allem Actus und alſo auch vor allem Wollen als das es unmittelbar ſeyn Könnende. Als dieſes, als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu ſeyn, nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn iſt das durch ſein bloßes Wollen Geſetzte. Erinnern Sie ſich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgeſetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da iſt — nämlich der erſte Stoff, die erſte Materie alles Werdens. Dieſer Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn geſetzt wird, iſt aber hier nicht wie nach der erſten Vorſtellung ein tranſitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, ſondern er iſt ein immanenter, ein nur ſich ſelbſt bewegender Wille.

Der Proceß iſt nach dieſer geſteigerten Vorſtellung (die ſich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenſo begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entſchiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erſte Princip ſey im Proceß Gegenſtand der Ueberwindung durch das zweite, ſo iſt damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß ſeyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, iſt keine bloß quantitative, ſondern qualitative; ſie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, ſo weit nun bis auf einen gewiſſen Punkt ſich ſelbſt Enthaltendes, Beſitzendes wird. Sogar der unorganiſche Körper iſt ein auf gewiſſe Weiſe ſich ſelbſt Enthaltendes — denn ſonſt würde er als dieſer gar nicht beſtehen können. Aber dieſe Ueberwindung ins Subjekt wird erſt ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn

gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerstehen Könnende, so ist auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus sich selbst als Wollen hervortritt, kann eben wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt ganz als Nichtwollen — wieder als ruhender Wille, als reine Potenz gesetzt werden. — Also, was den Proceß betrifft, so ist dieser durch die gegenwärtige Vorstellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erste hatte diesen im Allgemeinen wenigstens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den Begriff war es uns bei dieser zweiten Vorstellung zu thun. Der Mangel der ersten lag nicht in ihrer Erklärung des Processes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchste Ursache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in diesem Sinn außer sich) hatte, womit sie eben zugleich aufhörte die absolute Ursache zu seyn, die nichts außer sich voraussetzende. Nun haben wir zwar Gott als absolute Ursache, und wir hätten so unser nächstes Ziel erreicht. Aber eben hier entsteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächstes Ziel erreicht ist, eine neue Aufgabe entsteht), es entsteht die Frage: ob dieser Begriff der absoluten Ursache auch der an sich und durch sich selbst höchste ist, derjenige, bei dem man still stehen, und von dem man eben darum auch schlechthin anfangen könnte (denn unser letztes Absehen ist bei dieser ganzen Untersuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine absolute Wissenschaft anfangen könnte). Nun aber fassen Sie den Begriff Ursache wohl ins Auge, und Sie werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten ist, zwar nicht eine Relation zu etwas schon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Gesetztem (wie wir uns in der ersten Vorstellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem Möglichen. Aber eben damit schon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einschließender Begriff ist, zeigt sich ja auch der der absoluten Ursache nicht als der absolut höchste Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der ersten Vorstellung gesagt: Gott sey am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir

billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächſt bloß, daß der Name Gott von dem Weſen, welches er bezeichnet, nur erſt auf einem gewiſſen Standpunkt gebraucht wird, wo er ſchon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt nur in Relation denkbar ſey, es folgt alſo nicht, daß es nicht einen höheren Begriff deſſelben Weſens gebe. Gott iſt für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer ſelbſt ſchließt ſchon eine Relation in ſich. Gewiß jeder Begriff wird falſch ſeyn, vermöge deſſen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum iſt der Begriff des Schöpfers nicht ſchon ſelbſt der höchſt mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt iſt nicht der Cauſalbegriff, wenn er auch als abſolute (nichts außer ſich vorausſetzende) Urſache beſtimmt wird; denn in der Urſache an ſich, alſo wenn ſie auch abſolut iſt, liegt immer ſchon die Relation. Der höchſte Begriff Gottes und demnach der höchſte überhaupt wird derjenige ſeyn, durch den er als abſolut Selbſtändiges beſtimmt wird, d. h. der Subſtanzbegriff, wodurch er als ganz in ſich ſeyender, als in ſich zurückgewendeter beſtimmt iſt.

Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorſtellung) zu einem ſolchen Begriff Gottes gelangt ſind, vermöge deſſen er auch als abſolute Subſtanz beſtimmt wäre.

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir uns alſo erſt bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorſtellung gegeben iſt.

Aufs kürzeſte ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff ſo lauten: Gott iſt weſentlich, ſeiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) ſeyn Könnende — wir können dieß nicht von ihm ausſchließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus ſich anzufangen; aller Anfang liegt, wie wir früher geſehen, in dem B. Nichts anfangen können iſt aber die höchſte Ohnmacht, wie dieß ſelbſt im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet iſt, wo, wenn man von einem Menſchen ſagt: er kann nichts anfangen, dieß eben ſeine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer beſtimmten Sache andeutet. Wir dürfen

uns alſo nicht durch einen falſchen rationaliſtiſchen oder theiſtiſchen Dualismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abſpeiſen laſſen, zu ſagen: Gott iſt der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieſes Begriffs) ſeyn Könnende. Inwiefern er weſentlich der bloß B ſeyn Könnende iſt, iſt er alſo nicht B. Dieſes kann er nie weſentlich ſeyn (hierin unterſcheidet ſich die gegenwärtige Darſtellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z. B. iſt Gott weſentlich die ausgedehnte Subſtanz). Er kann nie weſentlich, er kann nur actu, alſo nur wollend B ſeyn. Inwiefern er nur das B ſeyn Könnende iſt, inſofern, können wir ſagen, iſt er noch A, reiner Geiſt. Aber er iſt nicht bloß, nicht ausſchließlich der B ſeyn Könnende; er iſt ebenſo weſentlich auch der dieſes B Negirende. Das bloß B ſeyn Könnende, nicht ſeyende, iſt aber mit dem B Negirenden nicht in Widerſpruch (letzterer, der B negirende, kann ſich erſt zeigen, er kann B erſt wirklich negiren, wenn es wirklich geſetzt iſt); alſo Gott iſt weſentlich auch der B negirende, heißt vorerſt auch nur ſo viel: er iſt die Potenz des B Negirens (denn vom Actus iſt noch nicht die Rede). Er negirt ſich aber als B nur, um ſich als A zu ſetzen, und demnach als A, als Geiſt zu ſeyn. Aber er iſt vorerſt auch nur weſentlich der als Geiſt geſetzte, d. h. er iſt nur die Potenz des ſich als Geiſt Setzens, und demnach des als A, als Geiſt Seyens. Denn ſolange jenes erſte A (das B ſeyn Könnende) noch bloß dieſes, nicht wirklich B iſt, iſt es ſelbſt auch noch Geiſt — vor dieſem (prae hoc) alſo kann das Dritte nicht als Geiſt geſetzt ſeyn; dieß kann es erſt in der Unterſcheidung und in der Ausſchließung von dem Erſten, aber bis jetzt iſt es von dieſem noch nicht ausgeſchloſſen, denn dieſes iſt ja ſelbſt auch noch Geiſt, nicht Ungeiſt, das iſt es erſt als B. — — Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es ſcheint, daß wir die durch empiriſche Analyſis gefundenen Principien jetzt als Potenzen in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott ſelbſt. Wir ſagten: er iſt weſentlich der B ſeyn Könnende u. ſ. f. Aber was iſt nun dieſes Weſen, vermöge deſſen er ebenſowohl der B ſeyn Könnende als der es Negirende iſt? Könnten wir dieſes Weſen ausſprechen,

ſo wäre damit erſt Gott ſelbſt ausgeſprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein beſtimmen, iſt er noch immer bloß relativ beſtimmt (in Relation). Nun bitte ich Sie weiter zu bemerken: wir ſagen nicht bloß: er iſt die Potenz des B ſeyns, die Potenz des B Regirens, ſondern wir ſagen: er iſt weſentlich dieß alles. Was heißt nun aber weſentlich? Weſentlich wird im Gegenſatz von wirklich geſagt. Alſo iſt Gott nach dieſem letzten Begriff eigentlich nicht wirklich der B ſeyn Könnende, nicht wirklich Potenz von B. Er iſt dieſe bloß weſentlich, d. h. ſo daß er ſie ſelbſt nur ſeyn kann. Wovon kann man aber dieſes ſeyn Können abhängig denken als nur von ſeinem Willen? Er iſt weſentlich der B ſeyn Könnende, heißt alſo nun: er iſt es ſo, daß er es ſeyn kann, wenn er es ſeyn will, nicht aber ſo, daß er es iſt, wenn er es nicht ſeyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott ſetzt ſich ſelbſt erſt als der B ſeyn Könnende. Betrachten wir alſo genauer den zuletzt aufgeſtellten Begriff (den nächſten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff — wie ich ihn der Kürze halber nennen will — aufgegeben iſt) betrachten wir den zuletzt aufgeſtellten Begriff genauer, ſo ſehen wir ein, daß ſelbſt nach dieſem letzten Begriff die Potenzen nicht als Potenzen in Gott ſeyn können — ſie mögen wohl in Gott ſeyn, aber als Potenzen ſind ſie nicht in ihm, nämlich als ſubſtantielle, ſelbſt ſeyende, die in der höchſten Urſache auch ohne ihren Willen und demnach an ſich wären. Was nun auch von einer andern Seite her ſich einſehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht ſeyenden) Seyns in Gott als Potenzen (als Möglichkeiten dieſes Seyns) geſetzt ſind, ſo hat Gott eben durch dieſe ſchon eine Beziehung auf das künftige, vorerſt allerdings bloß mögliche, aber doch ſchon mögliche Seyn. Aber ſelbſt wenn wir zuerſt ganz von der Forderung des Subſtanzbegriffs abſehen, Gott nur als Schöpfer wollen, ſo muß unſere Forderung in Anſehung des höchſten Begriffs doch dieſe ſeyn: er ſoll von der Art ſeyn, daß aus ihm die abſolute Freiheit Gottes in Anſehung des Weltſchöpfers ſich ergibt. Dieſe Freiheit würde aber erſt dann eine abſolute, eine unbedingte ſeyn, wenn

Gott nicht unmittelbar vermöge ſeines Begriffs ſchon Schöpfer wäre, wenn es alſo einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in ſich hat, nämlich unabhängig von ſeinem Wollen ſchon hat, ſo iſt, weil er doch mit dieſen Potenzen etwas anfangen muß und ſie doch nicht ganz umſonſt haben kann, ſo iſt (ſage ich) die Anwendung dieſer Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verſchiedenen Seyns doch gewiſſermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erſt dann; wenn ſelbſt die Möglichkeit eines anderen Seyns in ihm nur erſt eine von ihm ſelbſt geſetzte und gewollte wäre, erſt dann hätten wir ihn als abſolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu ſchaffen oder nicht zu ſchaffen, wäre er erſt, wenn er nicht bloß zum voraus ſchon daſeyende und ihm ſich darſtellende Potenzen in Actus (in Wirkung) ſetzen könnte — darauf würde ſich ſeine Funktion beſchränken, wenn wir die Potenzen ſchon als Potenzen in ihm ſeyn ließen. Abſolut frei iſt er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d. h. die Potenzen, inwiefern ſie ſchon in Wirkung ſind, ſondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen ſchon ſetzt, ſo daß ſie auch nicht — Potenzen (d. h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne ſeinen Willen. — Sie ſehen nun die neue Steigerung! Erſt ſind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun ſollen auch noch die Potenzen wenigſtens als Potenzen verſchwinden.

Der Werth, ſo wie die Bedeutung dieſer Steigerung wird Ihnen einleuchten, wenn ich Sie daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus nichts gelehrt wird. Dieſem Begriff iſt nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principen des Werdens in Gott als Potenzen ſetzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia — Schöpfung ohne irgend eine voraus ſchon daſeyende und nicht durch den Willen des Schöpfers ſelbſt erſt geſetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verſchiedenes einwenden.

Man könnte zuerſt ſagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte iſt, folgt freilich auf dem philoſophiſchen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieſer Vorſtellung. Wahr. Aber ſchon die Exiſtenz dieſer Vorſtellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, ſich von dem Begriff einer irgendwie (denn die Art iſt hier ganz gleichgültig) präexiſtenten (voraus daſeyenden) Potenz loszureißen, und dieſe dritte Möglichkeit kann wenigſtens auf keinen Fall unerörtert zurückgelaſſen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte ſuchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns ſelbſt bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks „das nicht Seyende" beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erſchaffen worden, könne ebenſowohl nur das nicht Seyende als das Nichtſeyende, ebenſowohl bloß das μὴ ὄν als das οὐκ ὄν ſeyn. Die Grammatiker ſcheinen über den Unterſchied dieſer beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu ſeyn; ich mußte, um denſelben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philoſophiſchen Begriffen Zuflucht nehmen. Dieſen gemäß will ich mich ſo erklären. Das μὴ ὄν iſt das nicht Seyende, das nur nicht ſeyend iſt, von dem nur das wirklich ſeyend ſeyn geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit iſt ſeyend zu ſeyn, das alſo, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor ſich hat, das nicht Seyende zwar iſt, aber nicht ſo iſt, daß es nicht das Seyende ſeyn könnte. Das οὐκ ὄν aber iſt das ganz und in jedem Sinn nicht ſeyende, oder es iſt das, von welchen nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, ſondern auch das Seyn überhaupt, alſo die Möglichkeit geleugnet iſt. Im erſten Sinn oder durch den Ausdruck μὴ ὄν wird nur die Poſition, das wirkliche Setzen des Seyns verneint — aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck οὐκ ὄν, wird die Negation des Seyns bejaht und ſelbſt geſetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterſchied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus ſchließen zu dürfen, daß bei

Imperativen ausschließlich das μή gebraucht wird, also da, wo von etwas die Rede ist, das man noch vor sich hat, was nur nicht geschehen und folglich nicht gesetzt ist, aber geschehen kann. Wenn ich sage: ihm dieß nicht, so heißt dieß nur so viel: lasse es nicht zur Position jener Handlung kommen; ich verneine also in die Seele des so Angeredeten nur die Position, die Wirklichkeit der Handlung, setze aber deren Möglichkeit voraus, denn sonst würde ich sie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beispiel! Wenn jemand den Vorsatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, so würde ich gut griechisch bloß sagen können: μὴ ἐποίησε, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geschehensseyn, die Position wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft ist, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorsatz gefaßt hatte, wo also auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig sagen müssen: οὐκ ἐποίησε. Man könnte also behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts sey bloß aus Mißverstand des griechischen μὴ ὄν entstanden, welches nicht das Nichts, d. h. das eigentlich nicht Seyende, sondern nur das nicht Seyende bedeutet. Allein dieß angenommen — zugeben könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptstelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich οὐκ ὄν, nicht μὴ ὄν gebraucht; 2) kann ich von diesem Begriff, wie von so manchen anderen wesentlich christlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet sey; gehörte er nicht zum Ganzen der christlichen Denkart, so würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden seyn, aber angenommen selbst, der Begriff sey ursprünglich durch eine falsche Uebersetzung des μὴ ὄν entstanden, so fragt es sich hier gar nicht um die erste Entstehung des Begriffs, es handelt sich um den Begriff selbst, und dieser geht ganz entschieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein μὴ ὄν, kein nur nicht Seyendes — also keine Potenz, so wenig eine, die in dem Schöpfer, als eine, die außer ihm angenommen würde, vorausgesetzt werden solle.

Man könnte auch noch anführen, daß z. B. in der französischen

Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das οὐκ ὄν, durch ein beſonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht Seyende aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß ſagen, es ſey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint ſey, ſo antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft ſey, denn es kann ja beides richtig ſeyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geſchaffen, und daß er ſie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorſtellung iſt beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, aus dem die Welt gezogen und gleichſam geſchöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung ſtatuiren, dieſe eben iſt das Néant, wir könnten ſagen, das Unſeyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht ſeyn Sollenden, indem eben dieſes blinde und grenzenloſe Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden ſoll. Wir erhalten auf dieſe Weiſe drei Begriffe, 1) den des οὐκ ὄν, des nicht Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des μὴ ὄν, des nur nicht ſeyenden, 3) den des Seyenden, aber nicht ſeyn Sollenden, alſo zu Negirenden oder Negirten, das wir im Deutſchen das Unſeyende nennen können — ein ſolches Unſeyendes iſt unſer B, von dem nur das zweifelhaft iſt, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße Vorausſetzung, als ὑποκείμενον der wirklichen Schöpfung iſt dieſes blinde Seyn allerdings noch nicht Etwas, nicht ein Beſtimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft Seyendes, ſondern ein ſeiner ſelbſt nicht mächtiges Seyn, dem erſt ſein Gegenſatz Beſtand gibt, das nur etwas iſt in der beſtändigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich geſetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt alſo dieſes Néant, dieſes Nichts, gar wohl auch, aber ſie ſieht es als ein ſelbſt aus nichts (de rien) Entſtandenes an; es iſt ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber ſie gibt nicht zu, daß dieſe Potenz voraus auf irgend eine Weiſe dageweſen ſey.

Jene Vorſtellung einer Schöpfung aus nichts läßt ſich alſo nicht ſo leicht abweiſen. Nur freilich erklärt muß ſie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, ſo können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen Begriffs, ſondern nur Folgen des göttlichen Willens ſeyn. Damit iſt allerdings nur geſagt, daß ſie nicht als Potenzen (urſprünglich, unabhängig von ſeinem Wollen) in ihm ſind. Aber es iſt nicht geſagt, daß ſie nicht als Nichtpotenzen in ihm ſind, als Unterſchiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm ſo gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) anſieht und behandelt. Zu Potenzen macht er ſie erſt, ſie ſind es nicht. Dieß zugegeben, daß ſie nur nicht als Potenzen in ihm ſind, ſo entſteht nun aber die Frage: wie ſind ſie in ihm? und es fragt ſich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus ſagen: wenn ſie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines andern Seyns, eines Seyns außer ihm — denn nur inſofern heißen ſie Potenzen — wenn ſie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieſes nur als ein werdendes gedacht werden kann, ſo können wir auch ſagen, da ſie nicht mehr als Potenzen eines Werdens in ihm ſind, ſo können ſie nur als Beſtimmungen eines Seyns in ihm ſeyn, und zwar nur als Beſtimmungen eines gegenwärtigen, alſo ſeines eignen Seyns, ſie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn ſelbſt ſich beziehende), nicht als tranſitive (auf etwas außer ihm ſich beziehende) Beſtimmungen ſeyn. Damit hätten wir denn erſt alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der abſolut bloß in ſich ſelbſt Seyende, ganz in ſich Gekehrte, im höchſten Sinn Subſtanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir dieſe Beſtimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm ſich beziehende anſehen, entſteht nun auch die Forderung ſie von Ihm aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das abſolute Prius zu begreifen. So treibt uns alſo der Empirismus in ſeinen letzten Folgerungen ſelbſt ins Ueberempiriſche.

Anthropologisches Schema.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

I. **Wille,** §. 1.

die eigentliche geiſtige *Subſtanz* des Menſchen, der *Grund* von allem, das *urſprünglich* Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menſchen, das Urſache von Seyn iſt.

II. **Verſtand,**

das *nicht Erſchaffende*, ſondern *Regelnde*, *Begrenzende*, dem unendlichen, ſchrankenloſen Willen Maß Gebende, dem für ſich blinden und unfreien *Beſinnung* und *Freiheit Vermittelnde*.

III. **Geiſt,**

der eigentliche *Zweck*, was ſeyn ſoll, worin ſich der Wille durch den Verſtand erheben, wozu er ſich befreien und verklären ſoll.

Dieſe drei Elemente alles geiſtigen Seyns ſind ſo gegeneinander §. 2.
geſtellt, daß es *Aufgabe* des Menſchen iſt, ſie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Dieſe Vereinigung iſt der Inhalt eines *Proceſſes*, durch den er ſich ſelbſt *bildet*, ſich zur beſtimmten Perſönlichkeit geſtaltet. Diejenigen Eigenſchaften, die der Menſch auf dieſe Weiſe (im Proceß) erlangt, ſind im engeren Sinn ſeine *perſönlichen* (hiebei concurriren ſtets, negativ oder poſitiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenſchaften des Willens, des Verſtandes, des Geiſtes, die er unabhängig von ſeinem Thun als begünſtigenden oder widerſtrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, ſind ſeine *natürlichen* Eigenſchaften (hiebei kommt Wille, Verſtand, Geiſt, jedes für ſich in Betracht).

A. Wille, Verſtand, Geiſt,

jedes für ſich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 8. 1. der Wille

a. ganz für ſich, ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann ſich nur durch ein Mehr oder Weniger von Energie unterſcheiden, und entweder von Natur ſchwach oder ſtark, kräftig oder unkräftig, regſam oder unregſam ſeyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = 0 iſt, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Proceſſes; der Verſtand hat nichts, das er regeln könnte (er iſt ohne Objekt), und ſchläft darüber ſelbſt ein; der Geiſt kann ſich nicht aus dem Willen ergänzen. — Blödſinn (Idiotismus), geiſtiger Tod.

b. für ſich, aber doch in Beziehung auf den geforderten Proceß, alſo in ſeiner Anlage, d. h. in ſeiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, ſich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. — Gute Anlage, ſchlimme Anlage. (Bildſamer, unbildſamer, ſtörriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Subſtanz, alſo die Potenz des ganzen Proceſſes iſt, ſo ſind in der Willens-Anlage eigentlich ſchon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefſten in den Willen verſenkte Potenz iſt gerade die Potenz zum Höchſten, das (mehr oder weniger rege) Gewiſſen.

Erſcheinungen (Symptome), aus denen ſich auf die Willens-Anlage ſchließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdroſſenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u. ſ. w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menſchlichkeit liegt, manifeſtirt ſich als ein thieriſcher (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der Verſtand als natürlicher, dem durch Bildung erworbenen (ſo wie Mutterwitz dem Schulwitz) entgegengeſetzt, beweiſt eine natürliche und ſchon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verſtandes vom Willen. (Selbſtiſcher Wille verfinſtert den Verſtand). — Sogenannte helle Köpfe.

3. Der Geiſt für ſich, und demnach als bloß natürlicher, kann ſich nur darſtellen als das, was die Franzoſen esprit nennen, worin ſich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geiſtes nicht bloß über den Willen, ſondern auch über den Verſtand kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geiſt auch wohl ſich hinwegſetzt und ihm abſichtlich mitſpielt, um ihn ſeine Inferiorität fühlen zu laſſen. — Auch der Geiſt, als bloß natürlicher, iſt nur Stoff für den höheren Proceß, und für ſich ohne Tiefe, nicht zu verwechſeln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erſcheinenden Geiſt, der ſich als Humor ausſpricht.

B. Wille, Verſtand und Geiſt §. 4.

in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß.

AA. Wille im Verhältniß zum Verſtand.

1. Das verkehrte Verhältniß.

   a. Auflöſung der natürlichen Bande zwiſchen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verſtand). — Wahnſinn (Gegenſatz von Blödſinn).

   b. Wille, der den Verſtand zurückſtößt (Leidenſchaft) oder ausſchließt (Brutalität).

   c. Wille, der, anſtatt das Geſetz vom Verſtande zu empfangen, ſich ſelbſt als Geſetz betrachtet. — Willkür, die, wo ſie die Macht hat ſich zu äußern, als Deſpotismus erſcheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entſpricht das choleriſche Temperament).

2. Der Verſtand im Dienſte des Willens, um dieſem Möglichkeiten zu erſchaffen nach ſeinem Wollen — Phantaſie — ächte oder unächte (Phantaſterei), je nachdem der Wille, während er den Verſtand in Thätigkeit ſetzt, ihm auch wieder ſich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße ſinnliche Luſt oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

Sanguinisches Temperament.

3. Der Wille im Dienste des Verstandes

a. für bestimmte Zwecke — Aufmerksamkeit (negative Seite derselben Abstraktion, ihr Gegentheil Distraktion), Beobachtungsgabe, Gedächtniß (wobei der Wille zugleich receptiv), Gewöhnung (Fleiß, Erwerbung von Kenntnissen — Gedächtnißwissenschaften).

b. unbedingt,

aa. aber mit Ausschließung des Geistes — und so, daß der Wille nicht zum Schaffen kommt, sondern auf ein Objekt fixirt ist,

α) bloßes Verstandeswissen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun ist, einseitiger Scharfsinn, der in der Ausartung Aberwitz, Grübelei (Grillenfängerei) wird.

β) in moralischer Hinsicht bloße Legalität (illiberale, mehr knechtische als freie Gesinnung), selbstsüchtige, geistlose Klugheit, Tyrannei (von Despotismus dadurch unterschieden, daß Verstand in ihr ist).

Phlegmatisches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geistes; freie Ineinsbildung von Willen, Verstand und Geist. Nur in dieser erscheint der Mensch selbst als die über den drei Elementen stehende, frei mit ihnen zu schaffen berufene Macht. Nur in dieser ist der Mensch eine bestimmte Persönlichkeit, ein Ganzes; ein Charakter. (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn, und nur mit strenger Wahrheit gegen sich selbst und andere vereinbar). Nur auf dieser Stufe gibt es freie Sittlichkeit (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerstreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Persönlichkeit zu geben vermag, vorhanden sind, finden wir da, wo der Mensch selbst seyn sollte, nichts, eine leere Stelle — wir finden nur Formen, aber kein Wesen.

Dieſe organiſch-geiſtige Conformation iſt vorhanden

α) entweder in Folge einer mehr natürlichen Einheit, zu der ſich der Menſch ſchon zufolge ſeiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geſchenk ſeiner Natur mehr im Gefühl als im klaren Bewußtſeyn hat, das vereinigend erſcheint, mehr paſſiv (= Seele) als aktiv (= Geiſt), Gemüth, ſchöne Seele; der Sehnſucht, der Liebe zu dunklen Vorſtellungen (zu Myſticismus) unterworfen.

Melancholiſches Temperament.

β) oder in Folge ſelbſteigner Thätigkeit und Bildung —

Heroiſches Temperament —

und ſtellt ſich dar

αα) entweder im Geſammtleben des Menſchen als harmoniſche Bildung (Gegenſatz: Zerriſſenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbſtbewußtſeyns, Wille, der ſich ſelbſt gefunden und mit ſich einig iſt; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweiſe zum Handeln Berufenen als Weisheit, die ſich beſonders im gezähmten, durch Verſtand und Geiſt gezügelten Willen kundgibt.

ββ) insbeſondere in geiſtigen Hervorbringungen; je nachdem ſich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zuſammenwirken) mehr

im Willen, oder
im Verſtande, oder unmittelbar
im Geiſte ſelbſt

ausſpricht. —

Poetiſche und künſtleriſche (der Wille erhebt ſich hier zur eigentlich ſchöpferiſchen, produktiven Phantaſie, zur Einbildungskraft. Der ſogenannte geläuterte Geſchmack iſt nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unſchönes wollen kann). } Genialität.

Wiſſenſchaftliche, philoſophiſche
(der Verſtand erhebt ſich hier zur Vernunft.
Der bloße Verſtand im engſten Sinn weiß
nach der gegebnen Regel zu handeln; der Ver-
ſtand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, } Genialität.
weiß Regel anzuwenden
iſt. chſten Sinn, als
Vernu die Regel).
aliſche)

§. 5. Von allem, n Stufen erſcheint, findet ſich auf den früheren Abbild. So iſt die Religion nicht erſt auf dieſer p[illegible] handen, aber ſie erſcheint, je nachdem ſie im Willen mit Ausſchließung des Verſtandes und Geiſtes ihren Sitz hat, als bloßer Empirismus in der Religion (der ſich mit Ausübung der vorgeſchriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöſer Frohndienſt (Bigotterie), wobei insbeſondere keine laſterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der Geiſt ausgeſchloſſen, entweder als Sache der Phantaſie — religiöſe Schwärmerei — mit Politik (Herrſchſucht) verbunden Jeſuitismus (wiewohl dieſe Verbindung nicht ausſchließlich bei den eigentlich ſogenannten Jeſuiten anzutreffen), Fanatismus; oder als Sache des bloßen Verſtandes — kahler Rationalismus.

§. 6. Erſcheinung des Inneren im Aeußeren —

1. inwiefern dieſes bloß Zeichen natürlicher (Willens-, Verſtandes-, Geiſtes-) Eigenſchaften —

   Schädelbildung — Bildung der Extremitäten — Geſtalt,

2. inwiefern es Zeichen der perſönlichen iſt — phyſiognomiſcher Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freieſten Gebrauches (z. B. im Mund) — in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig iſt — Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

Worte zum Andenken

des

Freiherrn von Moll und Sylveſtre de Sacys

in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wiſſenſchaften in München
am 28. März. 1838.

— — Karl Ehrenbert Freiherr von Moll, königl. Geheimerath, kürzlich in hohem Alter gestorben, war seit Erneuerung der Akademie im Jahre 1807 anwesendes Mitglied und zugleich Secretär der mathematisch-physikalischen Classe: ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch mit unermüdeter Thätigkeit und großer Einsicht versehen hatte, als er sich im Jahre 1827 in die Stille, wonach er lang sich gesehnt, freiwillig zurückzog, den Sommer auf seinem unweit Dachau gelegenen Landgut, den Winter in dem benachbarten Augsburg verlebend. Ich werde mir nicht herausnehmen zu schildern, was Moll für diejenigen Wissenschaften gewesen, denen seine erste und entschiedenste Neigung angehörte, der Oryktognosie und Geognosie, dem Bergbau, der Hüttenkunde; und was er diesen Fächern theils durch unmittelbare Bearbeitung, theils durch Herausgabe periodischer Schriften und Bekanntmachung neuentdeckter Thatsachen oder Gegenstände, wobei ihm die ausgedehnteste Kenntniß der Literatur zu Statten kam, theils durch angelegte Sammlungen, theils und besonders auch durch Unterstützungen genutzt hat, welche er, mit ansehnlichen Verwaltungsstellen im ehemaligen Erzbisthum Salzburg betraut, anderen Forschern bereitwillig zu gewähren im Stande war. Nur zu erwähnen habe ich, daß seine wissenschaftliche Thätigkeit, ohne an die eben genannten Fächer gebunden zu seyn, sich über das ganze weite Gebiet der Naturgeschichte verbreitete, so wie, daß kein irgendwie bemerkenswerther Gegenstand aus der Chemie, der allgemeinen Physik, oder der Witterungskunde ihm fremd blieb. Aber selbst nicht auf das große Reich der Naturwissenschaften beschränkte sich seine Theilnahme; nichts, was im ganzen Umfange des Wissenswerthen, sey es durch innern Gehalt oder auch nur durch zufällige äußere Umstände

[1] Münchner Gelehrte Anzeigen 1838, Nro. 69.

Wichtigkeit oder Bedeutung erlangt hatte, entging seinem Forschungsgeist; und, Liebhaber alles Seltenen und Besonderen in der Literatur, war der große Mineralog, Bergmann und Hüttenkundige zugleich in einem weiten Umfang Deutschlands vielleicht der größte Bücherkenner, der mehr als einmal bedeutende Bibliotheken gesammelt und geordnet, und an ausländische Institute, wie das brittische Museum, oder an auswärtige Staaten überlassen hatte, während er zugleich im Stande war und sich vorbehalten hatte, auch die reichsten und ansehnlichsten unserer einheimischen Bücherſammlungen noch mit kostbaren freiwilligen Geschenken zu bereichern.

Meine Absicht kann vorzüglich nur seyn, bei dieser Gelegenheit seines Antheils an der Akademie zu gedenken, für die er immer als wesentlichen Grundsatz aufstellte, daß sie von allen wissenschaftlichen Anstalten am meisten Ursache habe, jeden Parteigeist sich fern zu halten; welcher sein Ansehen, wie seine Geschäftskunde, seine gründlichen Einsichten und ausgebreiteten Kenntnisse, ebenso wie seine billige Denkart, oft genug in schwierigen Zeiten sich nützlich zu erweisen Gelegenheit hatten; welcher fortwährend von seiner Seite eine nicht bloß amtlich gebotene, sondern herzliche Theilnahme gewidmet war, erprobt in zahlreichen Berathungen der damals bestehenden Verwaltungs-Commissionen, besonders der über die königliche Bibliothek gesetzten, deren Seele er war, erprobt selbst in Berathungen über eine veränderte Einrichtung der gesammten Akademie, die, von der Regierung selbst hervorgerufen, freilich unter den gegebenen Umständen nicht zum erwünschten Ziele führen konnten; denn das wahre Mittel zu dem Zweck, der Akademie eine angemessene Stellung zu geben, sollte der Weisheit unseres jetzt regierenden allergnädigsten Königes vorbehalten seyn, durch dessen Beschlüsse die Akademie wenigstens in die Möglichkeit gesetzt wurde, unter günstigen Zukunft anderer günstiger Umstände, das zu seyn, was sie zu seyn wünschen muß und allein wünschen kann.

In allen diesen Verhandlungen hatte sich Mellis Einsicht und Charakter so bewährt, daß keiner, ohne Ausnahme, von allen, denen er näher bekannt war, ohne lebhaftes Bedauern, ihn gerade beim Anfang dieser neuen Epoche aus der Akademie scheiden sah, deren Leitung

ihm ſchon früher gebührt hätte. Ich ſagte: keiner von allen, denen er bekannt war, denn Moll gehörte zu den Menſchen, welche nicht allen, die von ihnen wiſſen, auch bekannt ſind. Kein Mann aller Menſchen und aller Zeiten, galt er vielen für menſchenſcheu und ungeſellig, während er, innerlich voll wohlwollender Geſinnungen, denen, welche ſich ihm erprobt hatten und auf deren Freundſchaft er einen hohen Werth legte, ſelbſt ein treu anhänglicher und ergebener Freund war. Es gab ſogar eine Zeit, wo man ein freigebig vertheiltes Prädicat von gewiſſen Seiten auch auf ihn ausdehnte; denn, weil er mit Männern aller Stände in Verkehr und in freundlicher Verbindung ſtand und nicht in die unbedingte Verwerfung gewiſſer Inſtitute einſtimmte, von deren Wohlthätigkeit für die Welt unter gegebenen Umſtänden er nach ſeinen Erfahrungen überzeugt war, wurde ein Mann zum Theil unter die Lichtſcheuen geſetzt, der zu allgemein unterrichtet, zu gründlich gebildet und erfahren war, um je wirklich dumpfen, feindſelig-beſchränkten Geſinnungen Gehör zu geben oder gar zu huldigen. Zum Erſatz dafür war derſelbe Mann vielleicht in andern Zeiten und andern Umgebungen zu freier Geſinnungen verdächtig geworden. Wir, denen die Unparteilichkeit ſeines Geiſtes, das Gleichmaß ſeines Urtheils bekannt war, werden ihn oft zurückwünſchen und ſeiner Denkweiſe, ſeiner Art zu ſeyn, ebenſo wie ſeinen Verdienſten um die Wiſſenſchaft fortwährend den gebührenden Tribut anerkennender Erinnerung zollen.

Wenige Wochen vor der heutigen Sitzung wurde auch uns ein Mann entzogen, deſſen Namen die Akademie unter denen ihrer auswärtigen Mitglieder ſtets als eine der erſten Zierden betrachtet hat. Könnte man menſchlichem Leben unvergängliche Dauer wünſchen, wer hätte dieſe nicht für Sylveſtre de Sacy gewünſcht? Denn wem, der mit orientaliſcher Literatur oder Geſchichte und ſelbſt Alterthumsforſchung überhaupt, oder Philoſophie der Sprache, je ſich ernſthaft beſchäftigt, wäre dieſer Mann nicht durch ſeine Schriften Lehrer geworden? Wo iſt ein Land, in dem nicht dankbare Schüler mit Ehrfurcht und Liebe ſeines mündlichen Unterrichtes gedächten? (auch Bayern zählt deren mehr als Einen). Oder wer hätte je ſich an den trefflichen Mann um

Belehrung oder für irgend eine wiſſenſchaftliche Forſchung um Hülfe und Aufſchluß gewendet, dem der vielbeſchäftigte nicht auf die zuvorkommendſte und freigebigſte Weiſe die Schätze ſeines Wiſſens eröffnet hätte? Zumal aber bringt ſich die Frage auf, wer für einen ſo bedeutenden Theil menſchlichen Wiſſens die Stelle des Mannes erſetzen wird, der ebenſo ſehr durch die unbeſtrittene, in einem langen Leben erprobte Redlichkeit ſeines Forſchens als durch die Tiefe ſeines Wiſſens und die Univerſalität ſeines Geiſtes verdient hatte, in allem, was Sprachkunde betrifft, ſelbſt über den nächſten Umkreis ſeiner beſondern Studien hinaus, als Orakel verehrt zu werden, wie ich mich denn erinnere, daß Champollions erſte Entdeckungen über die phonetiſche Bedeutung eines Theils der ägyptiſchen Hieroglyphen zuerſt allgemeines Vertrauen erweckten, als bekannt wurde, daß Sylveſtre de Sacy's Anerkennung ihnen zu Theil geworden. Auch für die ſittliche Welt iſt es als ein Verluſt zu erachten, wenn ein ſolches Vorbild nur noch in der Erinnerung lebt; wenn ein Mann nicht mehr als ein lebendes Beiſpiel vor Augen ſteht, der mit den einfachſten und anſpruchloſeſten Sitten nicht nur eine ſehr hohe Stufe in der allgemeinen Achtung erlangt hatte, ſondern auch in ſeinem Vaterlande, ohne Künſte irgend einer Art angewendet, ohne je ſeine Grundſätze verleugnet oder irgend eine ſeiner Ueberzeugungen zum Opfer gebracht zu haben, zu den höchſten äußeren Ehren gelangt war, die ihm ſein Vaterland gewähren konnte. Und gewiß, dieſem inneren Maß, dieſer leidenſchaftslos reinen Stimmung ſeines Innern, hatte er vorzugsweiſe das günſtige Geſchick, den glücklichen Stern zu danken, der auch über ſeinem äußeren Leben waltete. Das tief religiöſe Gefühl, von dem ſein ganzes Leben getragen und beruhigt war, hielt ihn bis zum höchſten Alter aufrecht, und eine gütige Vorſehung vergönnte ihm, noch vor ſeinem Hinſcheiden das Werk zu vollenden, dem er viele Jahre gewidmet, das von der ganzen gelehrten Welt mit Sehnſucht erwartet war, ſein Werk über die Religion der Druſen, eine der merkwürdigſten, aber zugleich räthſelhafteſten Verirrungen des religiöſen Bewußtſeyns.

Darſtellung des Naturproceſſes.

Bruchſtück einer Vorleſung über die Principien der Philoſophie, gehalten in Berlin im Winter 1843—44.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Der Darſtellung des Naturproceſſes ſchicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes beſondere Vermögen in uns, geiſtiges wie ſinnliches, und ebenſo jede Wiſſenſchaft hat ihren beſondern Gegenſtand; die Phyſik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Aſtronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenſtände durchgehen, ſo hat jeder ſeine Wiſſenſchaft. Alles, was Gegenſtand einer Wiſſenſchaft, iſt etwas Exiſtirendes, und da nun alles, was irgend ein Exiſtirendes iſt, ſchon ſeine Wiſſenſchaft hat, ſo bleibt für die zuletzt kommende Philoſophie nichts übrig als eben das Exiſtirende im Allgemeinen, unabhängig von allen beſondern und zufälligen Beſtimmungen, und die erſte Frage der Philoſophie iſt darum dieſe: Was iſt das Exiſtirende? Was gehört zum Exiſtirenden? Was denke ich, wenn ich das Exiſtirende denke?

Das Erſte, was ich zu denken habe, iſt nun unſtreitig Subjekt der Exiſtenz, das inſofern noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur der Anfang zum Seyn, der erſte Anziehungspunkt deſſelben. Dieſes Subjekt der Exiſtenz, noch ohne das Seyn, für ſich betrachtet, iſt reines Können, etwas, von dem man nicht ausſagen kann, daß es Iſt, eben weil es das Subjekt der Exiſtenz ſelbſt iſt. Dieſes Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus ſeiner reinen Subjektivität oder Potentialität ſich erhebend (ad actum übergehend), um für ſich Seyendes zu ſeyn. Aber auf dieſe Weiſe wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe ſie gedacht worden. Die Idee des Seyenden iſt, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intranſitives (bloß weſentliches) Seynkönnen ſey — Seynkönnen, nicht um ſelbſt Seyendes, ſondern um Seynkönnendes zu ſeyn, denn eben

durch dieſe Selbſtentſchlagung des Seyns iſt es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgeſetztes Element betrachtet werden muß, als ebenſo reines, in ſich durch keine Subjektivität afficirtes Objekt, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in ſich ſchließendes Subjekt iſt. Aber eben weil das eine ſubjektwie das andere abſolut objektlos iſt, kann keines von beiden für ſich beſtehen ohne das andere. Dem Seyn iſt das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern — beide zuſammen, alſo weder das erſte noch das zweite für ſich, ſind nur erſt das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Carteſius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich iſt (oder eigentlich Ich bin) war ausgeſprochen und erkannt, daß was Iſt nur Subjekt-Objekt ſeyn könne. Aber wir können dieſes nicht unmittelbar ſetzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erſt nach dieſem secundo loco reines Objekt geſetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von dieſem, dieſes nur das Angezogene von jenem ſeyn kann, in ihrer gegenſeitigen Anziehung das Seyende darſtellen, aber doch nicht eigentlich ſind. Denn das eigentliche Seyende iſt erſt da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demſelben ſind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieſes kann aber erſt das Dritte ſeyn, das unmittelbar nicht ſeyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zerſetzt ſich im unmittelbaren Denken, alſo muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieſes allein iſt das nichts Vorausſetzende, während Objekt nothwendig Subjekt vorausſetzt. (Damit etwas Objekt iſt, muß erſt ein Subjekt da ſeyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt ſetzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt ausgehen. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr ſetzen, als das, was in einem und demſelben Subjekt und Objekt iſt). Man könnte nun einwenden: So iſt alſo bloß dieſes Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, iſt dieſes Ganze (a. Subjekt,

b. Objekt, c. Subjekt-Objekt) das Exiſtirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu ſetzen iſt, ſondern a und b vorausgehen muß, alſo a, b und c in der Idee des Exiſtirenden (ſomit freilich vorerſt durch eine bloß logiſche Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet ſind, ſo iſt doch nur a + b + c das Exiſtirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Exiſtenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede iſt, nur vom Exiſtirenden in der Idee, deſſen Anfang Nicht-Seyn, bloßes Können = — A iſt, wenn wir das Seyn, das gegenſtändliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts iſt nur urſtändliches Seyn) als das poſitive (als +) ſetzen. Ich kann unmittelbar nur — A ſetzen, erſt als das zweite von dieſem (als das Angezogene deſſelben) + A = reinem Seyn, das in ſeiner Art ſo unendlich iſt, wie das Können, da beide nichts von einem Gegenſatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder — A das Exiſtirende iſt (denn es iſt das bloße Subjekt der Exiſtenz), noch + A (denn es iſt die bloße Exiſtenz oder das reine Seyn), ſo muß ich, um das Exiſtirende zu ſetzen, zum Dritten fortgehen, welches in ſich ſelbſt Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt-Objekt) iſt, = ± A. Dieſes aber kann auch nur an der dritten Stelle (das Dritte), das exclusum tertium ſeyn. Denn, um Objekt (+ A) zu ſeyn, muß ihm das Subjekt (— A) vorausgedacht ſeyn, aber um nicht bloß Objekt, ſondern zugleich Subjekt zu ſeyn, muß ebenſo die Stelle des Objekts (+ A) genommen ſeyn, denn nur das, was weder mehr — A noch + A (einſeitig) ſeyn kann, muß ± A ſeyn.

Man kann ſagen: im Denken ſind nur zwei Begriffe, wir haben keine urſprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im erſten Denken) als Eins ſetzen, denn beide verhalten ſich als Nicht-Seyn und Seyn, — ich kann zuerſt und unmittelbar nur Subjekt (— A) ſetzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann — A ſchon nur unter der Vorausſetzung ſetzen, daß + A ihm folge (+ A verhält ſich als ratio determinans von — A, dieſes Verhältniß von + A zu — A gibt

dem Leibnizischen principio rationis sufficientis seine speculative Bedeutung); und ebenso, wenn ich — A und + A gesetzt, muß ich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten, der hier seine metaphysische Bedeutung hat, ± A setzen.

Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existirende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknothwendigkeit — A + A ± A. Aus diesem Kreis ist nicht hinauszukommen. Das Existirende ist das Vollendete, das in sich Beschlossene, Anfang (— A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in sich selbst, aber als Eins Habende — es ist das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Absolute in der Idee.

Das Existirende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existiren, dessen Wurzel nicht im Existirenden wäre.

Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.

Wie können also die Momente, d. h. wie können — A + A ± A zu für sich seyenden werden, wie sich gegenseitig ausschließen? Denn das Erste oder das seyn Könnende (— A), solang es bloß dieses ist, solang es die reine Potenz bleibt, die es ist, so lang ist es von dem Zweiten oder von dem, was nicht seyn kann (+ A), nicht unterschieden, und ebenso sind beide, das, was seyn, und das, was nicht seyn kann, von dem seyn und nicht seyn Könnenden (± A), und umgekehrt ist dieses von ihnen nicht ausgeschlossen; eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende geht, d. h. wenn es sich ins Seyn erhebt. Denn es ist wieder klar, daß, so wie der Grund der Einheit (von — A + A ± A) nur in — A liegt, ebenso der Grund der Zertrennung nur in eben diesem liegen kann. Ist nun das Subjekt nur in seinem — A (Selbst-nicht-seyn) Grund der Einheit, so wird es nur in seinem Selbst-seyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit seyn können. Wohlzumerken, wir sagen nicht: das — A

erhebt ſich aus ſeiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entſtehe, ſondern: wenn eine Welt außer der Idee gedacht wird, ſo kann ſie nur auf dieſe Weiſe, und kann dann ferner nur als eine ſolche gedacht werden. Um alſo zur Welt außer der Idee zu gelangen, müſſen wir erſt das erſte Element derſelben als für ſich Seyendes ſetzen, und die Frage iſt, wie dieß ſeyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz ſeiner ſelbſt, ſondern eben des Exiſtirenden ſey, aber ſeiner Natur nach doch ebenſowohl dieſes (Potenz ſeiner ſelbſt) ſeyn, vom unendlichen Seyn ſich abwenden kann, um für ſich ſelbſt Seyendes zu ſeyn; in welchem Betracht dieſes Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als *Δυάς*, ſich darſtellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müſſen wir doch ſie zugleich als unaufhebbar in dem Sinne anſehen, daß die Einheit zwar ſuspendirt — vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Abſicht, daß ſie ſich wiederherſtelle, aber eben damit verwirkliche, ſich als die nicht aufzuhebende auch erweiſe.

Die Einheit wird alſo nur differenziirt, um zu ihr als wirklich exiſtirender zu gelangen.

Wie jenes Urſubjekt, das in der Idee das nicht ſeyend, aber nicht das als nicht ſeyend, als — A, geſetzte und exiſtirende — A iſt, und eben darum herausgehen, ſeine Potenz verlaſſen muß, um in das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als — A, als nicht ſeyend, als Subjekt Geſetzte und demnach Seyende zu ſeyn, und wie dieſes, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation iſt, drei Momente hat, 1) das Moment ſeines Seyns in der Einheit, 2) das Moment ſeines Ausgangs aus derſelben, 3) das Moment ſeiner Wiederkehr in die Einheit, ſo kann man auch von der Einheit ſelbſt, der Idee ſagen, daß ſie die zuerſt oder im erſten Gedanken nur unausgeſprochene, gleichſam lautloſe, bloß weſentliche Einheit iſt, ſich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgeſprochenen, ausdrücklichen

Einheit zu werden. Und eben dieſe Bewegung oder dieſer durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß iſt es nun auch, den wir zunächſt darzuſtellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen iſt, das Seyn für ſich genommen hat, ſo iſt es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das weſentlich Seyende zu ſeyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es iſt das primum Existens, nicht in dem Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner früheſten Darſtellung die Materie primum Existens nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchſte Exiſtirende ſey, ſondern daß es das erſte aus der Idee herausgetretene Seyn, τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον, wobei das griechiſche Wort, von dem unſtreitig das lateiniſche existo herkommt, zugleicht ausdrückt, daß es das außer ſich geſetzte, von ſich ſelbſt gekommene Seyende iſt, das Seyende, das ſich (ſeine Potenz) verloren hat, daher das blind Seyende. Es iſt aber nicht nur das erſte, es iſt zugleich, vorerſt wenigſtens, das ausſchließlich Seyende, denn es verſagt dem nicht ſeyn Könnenden, der Potentia non existendi (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es verſagt dieſem das Seyn. Und da eben dieſes ausſchließlich Seyende einſt das Ganze war — nämlich es war Subjekt des Ganzen, es war einerſeits das Tragende, andererſeits eben darum die Macht des Ganzen — weil alſo das, was jetzt das von ſich Gekommene und als ſolches zugleich das alles andere Ausſchließende iſt, weil dieſes nicht das Ganze oder alles, d. h. das Subjekt von allem, war, ſo wird es dieſe Stellung nicht ſofort vergeſſen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausſchließliches Subjekt bleiben, ſich in der abſoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerſpricht aber das über dem Ganzen waltende Geſetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürſichſeyn geſtattet, welches nicht will, daß eines ausſchließlich ſey, ſondern nur daß das Ganze ſey. Einerſeits alſo kann das, was jetzt das ausſchließlich Seyende iſt, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, wo es

(als Subjekt von allem) ſtatt alles (instar omnium) war, andererſeits iſt es als das ausſchließlich Seyende im Widerſpruch mit der höheren Potenz, die wir, weil ſie in der Indifferenz das Seyende war, mit + A bezeichneten (inwiefern ſie die Potenz der nächſt höheren Ordnung iſt, die erſt aus dem Seyn geſetzte, welche alſo nicht unmittelbar das nicht Seyende und alſo noch weniger unmittelbar das Seynkönnende iſt, wie die erſte, werden wir ſie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das ſeyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausſchließlich Seyende iſt nicht mehr das ſeyn Könnende, es iſt das ſich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) — einerſeits alſo kann das jetzt ausſchließlich Seyende nicht zurück in ſeine frühere Potenz, andererſeits iſt es im Widerſpruch mit + A, welches, nachdem — A (das früher bloß ſeyn Könnende) ſein Anrecht an das Seyn (gleichſam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu ſeyn, ſondern mit dem Entſtandenen nun wenigſtens gleiches Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entſtandenen Seyn negirt, ſelbſt als nicht ſeyend geſetzt iſt, wirken muß, um ſich in das wiederherzuſtellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie ſchon geſagt, das Seyn ausſchließlich an ſich geriſſen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, ± A, iſt alſo ſo weit ganz von dem Seyn ausgeſchloſſen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das ſeyn Könnende zu ſeyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine Möglichkeit zu ſeyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verſtattet, dieſer Antheil an dem Seyn könnte ihm nur ſo weit zukommen, als ihm zugelaſſen wäre, B wieder in — A umzuwenden, B ſeinerſeits wieder zu negiren; aber zunächſt iſt es von B ganz und abſolut ausgeſchloſſen, das ihm gar keinen Zugang verſtattet.

Das Erſte alſo, was zu geſchehen hätte, wäre, daß das ausſchließlich Seyende dem + A überhaupt Zugang, wenigſtens als ſeyn Könnendem, verſtattet.

Zu dem Ende aber müßte es ſelbſt auf die Stellung verzichten,

die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die Stelle des Seynkönnenden oder Subjekts, an der es ſich noch behauptet, aufgeben, um ſie dem + A einzuräumen, es ſelbſt müßte gegen + A vielmehr Objekt (ihm gegenſtändlich) werden, ſich ihm als Materie ſeiner Verwirklichung unterordnen, ſich gegen + A materialiſiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorſtellung von körperlichen Eigenſchaften verbunden werden darf, ſo wie dieſe ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen iſt; denn in ſich bleibt das, was gegen + A auf ſeine Innerlichkeit verzichtet, in ſich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen + A macht es ſich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenſtand der Ueberwindung durch + A; es macht ſich hiermit der ausgeſchloſſenen Potentia non existendi nur erſt zugänglich, überwindlich; aber es iſt noch keineswegs überwunden, es iſt in ſich noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere paſſiv und in der Bereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphyſiſche Begriff der Materie iſt darum vielleicht der ſchwierigſte, weil die Materie etwas Wirkliches, alſo Actus ſeyn muß und doch gegen das, was aus ihr werden ſoll, ſich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Ariſtoteles gethan, unter die Principien geſetzt werden; ſie iſt ſelbſt erſt etwas Gewordenes, ſie iſt das erſte Wirkliche, das ſich aber ſelbſt wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabſetzt. Die Materie kann nicht urſprünglich, wie bei Ariſtoteles, ſie kann ſelbſt nur ſchon in Folge eines Werdens geſetzt ſeyn. Die letzte Abſicht des Werdens, welches wir darſtellen, iſt, daß das ſeyend Gewordene, das urſprünglich Subjekt war, wieder zu — A, zum wahren Subjekt werde, denn als B iſt es das falſche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt ſeyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es ſich erſt zum Objekt machen, ſich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben iſt es potentia veri subjecti, und hat inſofern überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, ſondern eines Seyenden, das Actus und doch als ſolches Potenz iſt. Denn dieſer Widerſpruch liegt in dem Weſen deſſen, was wir Materie nennen.

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, ſo erſcheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des vorwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Exiſtenz, indem, was in dieſem das Subjekt iſt, — A, zum Objekt, was Objekt iſt (+ A), zum Subjekt wird. Dieſer Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Reſultat des Vorgangs iſt das umgekehrte Eine — Unum versum, alſo Univerſum. Aber auch dieſer Vorgang darf nun nicht ſo unbedingt oder abſolut, als wir ihn bisher dargeſtellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert iſt: das ausſchließlich Seyende = B ſoll ſich gegen das Höhere zur Materie anlaſſen. Aber dieſes B hat unſtreitig auch ſein Recht; alſo nicht unbedingt wird es ſich zu unterwerfen gezwungen ſeyn. Es gilt nur die Wiederherſtellung der Idee, aber dieſe verlangt nicht eine extenſive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig iſt, und wenn ſie auch nur in einem Punkt realiſirt iſt, ſo läßt ſie ſich, was außer dieſem Punkt iſt, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als Baſis ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter dieſe Baſis, je mehr ſie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derſelben auszuſchließen, deſto entſchiedener erſcheint ſie in ihrer Einzigkeit als die doch alle dieſe Möglichkeiten ſich unterwirft und unterordnet. Wenn alſo auch im Ganzen ausgeſprochen iſt, daß B ſich gegen das Höhere paſſiv mache, ſo iſt nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weiſe ſich materialiſire, jenes Princip (B) muß auch ſeinen Willen, ſeine Freiheit haben. (Es iſt dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß ſie ausſchließlich ſey, d. h. ſie läßt als möglich auch zu, worin ſie nicht, wovon ſie ausgeſchloſſen iſt). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt ſetzen, ſetzen müſſen wir vielmehr, daß eine Theilung zwiſchen den beiden Principien, zwiſchen denen das Seyn ſtreitig iſt, ſtattfinde, daß ſie in dieſes Seyn gleichſam ſich theilen, damit jedem ſein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchſte Geſetz alles Seyns, ſich auch hier bewähre, daß alſo in der geſammten Sphäre des Seyns alle Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinſten, immateriellſten B, dem

als ſolches zu bleiben geſtattet iſt, bis zu dem materialiſirten, ganz unterworfenen, ſich völlig hingebenden angetroffen werde. — Die Materialiſirung des B iſt Bedingung des folgenden Proceſſes. Aber warum ſollte es nicht Weſen geben, die auf früheren Stufen ſtehen bleiben? B *muß* allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätsloſe, wüſte und leere Seyn herrſchen, wenn von dieſem zu concretem, mit Eigenſchaften ausgeſtattetem körperlichem Seyn, von dieſem zu organiſchem, von dem bloß organiſchen zu frei ſich bewegendem (in dem das urſprünglich Seynkönnende ſchon ſeiner Herſtellung ſich nähert), von dieſem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menſchen — fortgegangen werden ſoll; aber ſo naiv es von einer früheren Menſchheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Univerſum, daß auch die zahlloſen unſerer kleinen Erde ſo fernen, von ihr ſo unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menſchen erſchaffen ſeyen, nicht weniger naiv iſt es, wenn eine ſpätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet iſt, vorausſetzt, daß es überall in dieſem wie auf unſerer Erde ausſehe, überall menſchenähnliche Weſen verbreitet und letzter Zweck ſeyn ſollen . . .

Wir nehmen alſo an, daß die beiden Principien in die Herrſchaft ſich theilen, ſich, ſo zu ſagen, darüber vergleichen, auf die Weiſe nämlich, daß das im Allgemeinen zur Unterordnung, zum *ὑποκείμενον* der höheren Potenz beſtimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verſtattet werde, zum Theil ſelbſtändig, unberührt von der entgegengeſetzten Potenz für ſich zu ſeyn, andertheils ſich eben dieſer Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erſte Wirkung der höheren Potenz würde ſich daher eben nur auf dieſe Theilung beſchränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (ſo nennen wir das zur Unterordnung beſtimmte Princip), ſondern eine bloße Quantitirung, gleichſam ein Zerbrechen deſſelben geſetzt ſeyn; das eine im verbalen Sinn Exiſtirende, welches das ausſchließlich Seyende war, würde aufhören das Seyende zu ſeyn, und in eine Reihe von Seyenden — ein Syſtem von unendlichen Exiſtenzen — ſich aufſchließen, deren Unterſchiede nur von

dem verſchiedenen Maß abhingen, in welchem dieſes Princip der höheren Potenz ſich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß ſich denken, daß das bis jetzt ausſchließlich oder allein ſeyende Subjekt, daß B zuerſt noch alle dieſe Exiſtenzen als ununterſchieden in ſich habe, da es noch immer ſich als Einheit zu behaupten ſucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichſam dem Turgor, zu widerſtehen, ſich als das Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Exiſtirenden an ſeine Stelle treten zu laſſen. Bemerken Sie wohl, um über dem Einzelnen den Zuſammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, ſie ſelbſt bleibt noch abgeſchieden vom Seyn, außer demſelben, um ſich erſt in der Folge einen Theil an demſelben zu geben; alles, was ſie bis jetzt vermag, iſt, das ausſchließlich Seyende in ſeiner Ausſchließlichkeit zu brechen. Dazu, zum Aufgeben ſeiner Ausſchließlichkeit, alſo daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieſer gedrängt. In dieſem Drang entſteht — aber vorerſt noch bloß potentiell — jene Unendlichkeit verſchiedener Subjekte, die nämlich alle ein verſchiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich ſind. Es muß dann wieder als ein ſpäterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausſchließlich ſeyende Subjekt) dieſe Ausſchließung wirklich aufgibt, alſo jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin ſie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, ſie in Freiheit gegen ſich und gegen einander ſetzt, womit zugleich es ſelbſt (das ſie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher inſofern war, als es darauf beſtanden, Subjekt, abſolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilaſſung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt ſelbſt, in dem ſie als bloße Möglichkeiten waren, — auch dieſes wird aus der Enge entkommen, in der es ſich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; dieſe Weite und Freiheit iſt der Raum, der (es iſt aber weſentlich dieß zu denken) von dem ſich entſchließenden Subjekt ſchon zum voraus erſehen war als die Auskunft für ſich ſelbſt, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte — unbeengt von dem

anderen — für ſich, d. h. in ſeinem Ort (denn auch dieſer war vorausersehen), zur wirklichen Exiſtenz komme. — In der That der Raum iſt nur die Art und Weiſe, wie das Seyn, das zwar im Begriff war, außer dem Begriff geſetzt iſt. Wir glauben nicht, daß etwas außer ſeinem Begriff, alſo wirklich da iſt, eh' es im Raum iſt, der Raum iſt die reine Form der Exiſtenz (in dieſem Sinne), des Daſeyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei ſich völlig und in jeder Hinſicht gleiche Dinge als numeriſch, d. h. wenigſtens der Exiſtenz nach, verſchiedene vorzuſtellen, wenn ſie nämlich dem Raum nach außereinander ſind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die ſich dem Durchmeſſer und ſelbſt dem Stoff nach völlig gleich ſind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B iſt, uns nie vorſtellen, daß wir zwei Kugeln geſetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen geſetzte Kugel. Der Raum iſt etwas ganz außer dem Begriff Liegendes (inſofern hatte Kant ganz Recht, die Vorſtellung des Raums für eine auf bloßer Anſchauung beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorſtellung des Raums nicht auf Anſchauung, ſondern auf einem Begriff, ſo wäre es dem Geometer ganz unmöglich, ſich zwei verſchiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z. B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreiſe, vorzuſtellen; denn ſein Begriff von dem einen Punkte iſt mit dem von dem andern völlig einerlei, ſie können lediglich der Exiſtenz nach differiren. Dieſe Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß ſie in verſchiedenen Räumen ſind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreiſen, zwei gleichen Kugeln hat der Verſtand nicht das mindeſte innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterſcheiden könnte, er denkt bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verſchiedenheit beſteht bloß darin, daß wir ſie uns in zwei verſchiedenen Oertern des Raums vorſtellen. Aber dieſe Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu beſtimmen, was rechts oder links liegt, iſt durchaus nicht Sache des Verſtandes, und beruht auf unmittelbarer ſinnlicher Vorſtellung, d. h. auf Anſchauung. Alſo es iſt

mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches geſetzt, und er iſt nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die ſonderbar genug in allen früheren Doktrinen, ſelbſt in den von der Scholaſtik ſich herſchreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, iſt durch Kant in die erſte Linie vorgerückt, ſo daß ſeitdem keine Philoſophie von Bedeutung ſeyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufſchluß zu geben vermag. Man muß jedoch geſtehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unſere Erklärung des Raums muß von der Kantiſchen durch den allgemeinen Charakter verſchieden ſeyn, der die rein aprioriſche Philoſophie von einer ſolchen unterſcheidet, die ihre Gegenſtände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir deſſen Objektivität behaupten, ſo ſeine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant ſpricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt iſt, den Raum für etwas bloß empiriſch Gegebenes gelten zu laſſen, er iſt ihm vielmehr eine aprioriſche Form aller äußeren Anſchauung. Der Raum, ſagt er, iſt kein empiriſcher Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d. h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verſchiedene Empfindungen auf Gegenſtände als außer- und nebeneinander ſeyende beziehe, daß ich dieß *kann*, daß mir dieß möglich, muß die Vorſtellung des Raums in meinem Geiſte ſchon vorhanden ſeyn. Kant ſchließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Beſtimmung iſt, die an der *Form unſerer Anſchauung allein* haftet, d. h. daß ſie den Gegenſtänden an ſich und unabhängig von unſerer Anſchauung nicht zukommt. Allein *dieſes* folgt nicht aus ſeinem Beweiſe. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenſtände nicht anders vorſtellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenſtänden ſelbſt ein aprioriſches Verhältniß hat (ſie erſt möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit iſt), und daß dieſelbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt iſt

äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung sey, die allen äußeren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, aber man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dieß ist nur so weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenstand, z. B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir ja sehr wohl die Gesammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d. h. als etwas, dem sie nicht ein Seyn voraussetzen, und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, daß dieses ganze äußere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. Ich kann also den Raum nur darum mir nicht als nicht existirend denken, weil ich noch immer Gegenstände übrig behalte, deren aprioriſche Möglichkeit der Raum ist. Ich kann mir aber wohl alle Gegenstände dieser Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es ist also nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein discursiver, kein durch Generalisation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der also durch die Combination des Gemeinschaftlichen in einer gewissen Zahl von particulären Vorstellungen gebildet wäre. Denn diese Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten sie seyn? Doch wohl nur Vorstellungen dieses oder jenes bestimmten Raums. Aber wenn man von verschiedenen Räumen spricht, so versteht man darunter nichts anderes als Theile eines und desselben Raums. Weit entfernt, die Vorstellung des Raums aus der Vereinigung aller dieser Theile bilden zu können, haben wir die Vorstellung dieser Theile nur, weil wir die Vorstellung des einigen Raumes haben. Diese Theile sind Einschränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum setzen, die aber

nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zuſammenzuſetzen, da ſie dieſen vielmehr ſelbſt vorausſetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer iſt, ſchon darum iſt unmöglich, daß die Vorſtellung deſſelben ein allgemeiner Begriff ſey. (Wär' er nicht ſo gar abſtrakt, wir würden ſagen: er iſt ein Individuum). Er iſt Anſchauung, Anſchauung a priori, die allen weiteren Beſtimmungen, z. B. eben Eintheilungen oder Beſchränkungen des Raums, zu Grunde liegt. — Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen ſelbſt ſey und bloß als Form an unſerer Anſchauung hafte, wiewohl dieſe Frage, welches Verhältniß der Raum in unſerer Erkenntniß hat, erſt in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, ſagt Kant, der Raum iſt eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant ſelbſt der Materie entgegenſetzt, iſt er nur eine unendliche Möglichkeit. Er iſt aber dieſe unendliche Möglichkeit nicht ſo, wie ſie jeder allgemeine Begriff iſt. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt exiſtiren, ſondern die zu irgend einer Zeit exiſtiren werden, ja ſogar die nie exiſtiren werden. Aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er dieſe unendliche Menge in ſich ſelbſt enthielte. Der Raum iſt aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erſt angewendet würde, ſich in ihnen nur wiederholte, ſondern er enthält wirklich alle dieſe Räume; alle dieſe Räume ſind nur in dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum iſt daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, ſondern eine unendliche Möglichkeit, die exiſtirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Beſtimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich anſchauen, aber wir müſſen ihn als unendlich denken — als unendlich nicht durch eine endloſe Zuſammenſetzung von Theilen, ſondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieſes offenbar Unendliche des Raums in unſerer Vorſtellung auch nicht mit dem bloßen Unbeſtimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauſchen, wie es Carteſius gewollt hat, um

ſich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbeſtimmte Größe iſt eine ſolche, der wir keine Grenzen anweiſen, nicht daß ſie wirklich keine ſolche hätte, oder weil es uns widerſprechend wäre zu denken, daß ſie ſolche hätte. Eine unendliche Größe aber iſt die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widerſprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieſer Art iſt die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorſtellung iſt. Alſo auch daraus, daß der Raum in unſerer Vorſtellung unendlich iſt, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm genommen oder abſtrahirt ſeyn kann, daß er dieſen vielmehr vorauszudenken iſt.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß ſubjektive Vorſtellung wäre, zu Grunde liegt, iſt Folgendes. Der Raum für ſich ſelbſt iſt etwas ſo Paſſives, Todtes, abſolut Subſiſtloſes, Unreelles, und zugleich etwas ſo Apriori ſches, ſo wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erſt Abſtrahirbares, daß er nicht etwas für ſich Subſiſtirendes ſeyn kann, daß er in einem Subjekt ſeyn muß. Newton hat ſich wahrſcheinlich dadurch verleiten laſſen, in einem Zuſatz zu ſeiner Optik zu ſagen: der Raum ſey das Senſorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit ſelbſt werde. Senſorium, ſagt Newton, iſt der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Subſtanz gegenwärtig iſt, um die ſinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Weſen überall gegenwärtig iſt, das in dem unendlichen Raum als in ſeinem Senſorium auf die innigſte und vollkommenſte Weiſe die Dinge ſelbſt ſieht, unterſcheidet und begreift, da es ſie ganz und unmittelbar gegenwärtig in ſich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Subſtanz in ihrem kleinen Senſorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beſchränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm dieſe Aeußerung Newtons nebſt einigen anderen zum

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgesetzt wurde. Dieser Briefwechsel gehört zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (er steht ursprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet sich jetzt auch in den neuesten Ausgaben von Leibnizens philosophischen Werken). Es ist leicht zu denken, daß sich diese Vorstellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, sowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der Bestimmung, daß es außer dem Gedanken sey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für dieses Seyn sich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beispiel eines nach Leibniz gekommenen deutschen Philosophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rücksicht genommen. Christian August Crusius in seiner Metaphysik, oder wie er diese gleich auf dem Titel erklärt, in seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, unterscheidet, wenn es gehörig verstanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche sich aus dem bloßen Wesen der Dinge erkennen lassen, d. h. für welche es nicht nöthig ist ihre Existenz vorauszusetzen, und diejenigen, welche erst Folgen der Existenz sind, die Existenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge dessen es auch außerhalb des Gedankens irgendwo und zu irgend einer Zeit gefunden werde, d. h. er setzt nebst der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Existenz vor ihm in der Wolffschen Schule definirt wurde), wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheide. Was wir als existirend anerkennen sollen, müsse uns als irgendwo befindlich erscheinen. Er beruft sich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige — die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich sey etwas als existirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu sagen,

daß es sey und doch nirgends sey. — Nirgendssein und Nichtsein ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. — Den Raum erklärt er insofern als ein Abstraktum der Existenz. Da ihm aber seine Erklärung der Existenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, so kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abstraktum der göttlichen Existenz zu erklären, freilich nicht sagen, daß Gott irgendwo, aber daß er allenthalben sey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d. h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, sondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu seyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geschieht, von Gott sagen muß, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, so ist es doch unbegreiflich, wie ein Metaphysiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Existenz Gottes nothwendigen Umstand (so drückt der Mann sich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinstimmende Tradition der Metaphysik und der Theologie zu betrachten, so ist es dieß, daß in Gott die Existenz auch das Wesen, der Raum aber soll die Form der Existenz seyn, inwiefern sie als etwas von dem Wesen Unterschiedenes gedacht wird. — In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Existenz ist in Ansehung Gottes nicht etwas von dem Wesen Verschiedenes, sondern selbst das Wesen; er ist, wie die Franzosen sagen Celui qui Est; dieß ist sein Begriff. Dieß ist nicht ein Nebenumstand oder überhaupt ein Umstand wie bei andern Dingen, sondern die Sache, das Wesen selbst; Gott existirt, aber nicht per existentiam, wie andere Dinge existiren, so daß diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern er ist gar nichts anderes als der Existirende. [1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran diese historischen Erwähnungen sich anknüpfen: der Raum ist etwas so Passives, so absolut Subjektloses, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

in ihm iſt, und doch iſt er, wie nicht abzuweiſen. Wie läßt ſich dieſer Widerſpruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorſtellung an dem menſchlichen Subjekt haftet — zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erſte Vorausſetzung aller Exiſtenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen Sie dieſe Vorausſetzung, wie Sie wollen), daß wir dieſes dennoch nicht umhin können als ſeyend anzuſehen, — dieſes würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntniſſen, ja in meinem eignen Bewußtſeyn hervorzubringen. Wie ſollte ich mich ſelbſt darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in dieſem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken muß, der nicht darum aufhören würde zu ſeyn, wenn ich ihn nicht mehr vorſtellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich Sie von mir erblicke, und die Räume, welche Sie einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches anſehen, wenn ich in dem allem nichts ſehen ſollte als eine Art und Weiſe, wie ich in meine Sinnesvorſtellungen eine gewiſſe Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorſtelle, wenn es außer unſerer Vorſtellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngeſpinſte würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgeriſſen ſehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigſte wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizſche Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geiſtiger Weſen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philoſophie etwas Neues iſt, und philoſophiſche Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geiſter angeſehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, ſondern im Gegentheil als überlegener Verſtand angeſehen wird, ſich ſo weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erſte ſelbſtändige und ſchöpferiſche Geiſt Deutſchlands, auftrat, noch ſelbſt nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erſchlaffung, wie Kant erſchien, in ſolchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menſchenverſtand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unſrige, läßt man ſich ſolche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine

ſolche, die ſich nur dadurch zu helfen weiß, daß ſie [illegible], nur erklärt werden ſollte.

Sehen wir alſo jenen Widerſpruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er ſelbſt kann nicht ſeyn, weil kein Subjekt in ihm iſt — und doch iſt er (wir können nicht anders, wir müſſen ſo urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm iſt, ſo iſt er doch nichts, das Geſpenſt, das Phantasma eines Subjekts (ſchon [illegible] den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma [illegible] zu nennen — es iſt dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein [illegible] oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er ſelbſt noch nicht [illegible], von der er ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben kann). [illegible] denn ſo müſſen wir uns ausdrücken, bis wir das zu Grunde liegende Gedankens völlig Meiſter geworden ſind — vielleicht iſt er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, ſich gleichſam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben Raum, zu geben, einer Vielheit, die ſtatt ſeiner in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre alſo weder Gott noch der Menſch dieſes Subjekt, das wir dem Raum wenigſtens vorausſetzen müſſen, ſondern jenes Princip, das, obwohl beſtändig ins Objektive heraus- und umgekehrt, nicht aufhört in ſich Subjekt zu ſeyn. Denn jener Aufſchluß, durch den es überhaupt zu einer geſonderten Vielheit von Exiſtenzen, zu einem Daſeyn im Raume kommt, iſt nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geſchehener und dann nicht wieder geſchehender — er iſt ſelbſt als ein ewiger, d. h. immerwährender, und ſo dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, ſondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine ſich wiederholende Negation des Einen abſoluten Subjekts Geſetztes zu denken, durch welche Negationen des ausſchließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einſchließende Raum wird, gleichſam als leere Stelle deſſelben, dieſe abſolute Subjektloſigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geſchehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in ſeiner Ausſchließlichkeit nicht mehr beſtehen kann, iſt darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an ſeiner Statt die verſchiedenen voneinander unabhängigen

Exiſtenzen ſetzt, die es in ſich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu dieſem ihnen Raum Geben) gebracht werden — das abſolute Subjekt gibt ihnen Statt, d. h. Raum, dieſer Raum iſt die aprioriſche Bedingung ihrer Exiſtenz, es muß aber zu dieſem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, ſie wieder zurückzunehmen, zeigt ſich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichſam als Zuckung, ſich kund gibt, in der das abſolute Subjekt, um einen ſüddeutſchen Ausdruck zu gebrauchen, nur ſich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, ſeine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geſchieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit geſetzt iſt, doch weniger ihr unterworfen als ſie gewältigend. Wie die Exſpiration des als Eines und als ausſchließlich ſich aufgebenden Subjektes den Raum, ſo ſetzt die Attraktion, die ſich als Verſuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zuſammen die unabläſſige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es geſetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich inſofern von der Attraktion unterſcheide) gebunden iſt, indem es aus ſeinem Ort gehoben wird, aber dieſe mittelſt der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es ſich zum Meiſter der Zeit, und hat, anſtatt, wie die ſpäteren einzelnen Weſen, der Zeit unterthan zu ſeyn, vielmehr dieſe ſich unterworfen, wie es der unabläſſige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weiſe, ſondern lebendig, durch die Bewegung ſelbſt, die nicht eine fortſchreitende, ſondern eine in ſich ſelbſt zurücklaufende iſt, ſeinen Ort behauptet. Ich ſagte eben die Attraktion laſſe ſich als einen Verſuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verſchiedenen, voneinander unabhängigen Exiſtenzen. Wir können uns auch ſo ausdrücken: In jedem jener geſonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an ſeine Statt geſetzt hat, in die es ſich gleichſam zerbrochen hat, wird es noch ſeiner Einheit ſich erinnern. Dieſe Erinnerung iſt eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil ſie nur Erinnerung iſt, nicht zum Effekt kommt.

Denn vermöge der Attraktion, d. h., wenn dieſe wirklich zum Akt käme, würde alles wieder in die Einheit zuſammengehen, alle Unterſchiede wieder aufgehoben werden.

Es ſtellt ſich hiemit heraus, daß durch die Kontrakte, in welcher das urſprüngliche Princip B. ſich der höheren Potenz zum Grund macht, zur Materie, in der ſie ſich verwirklicht, daß durch dieſe Kontrakte der erſte Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieſer Moment überhaupt der Moment der erſten Entſtehung des Welt-, des ſideriſchen Syſtems iſt. Denn dieſes kann in ſeiner Entſtehung eben bloß als erſter Uebergang zur wirklichen Natur, noch nicht ſelbſt als Natur betrachtet werden. Die Entſtehung des Weltſyſtems kann bloß als Phänomen der erſten Unterwerfung, des erſten zum ὑποκείμενον-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung deſſelben betrachtet werden. Natur entſteht erſt, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigſtens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur iſt nur, wo ſchon ein Mittleres zwiſchen A und B entſteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung iſt B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelaſſen, ſich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm ſteht, ſich zu betheiligen, es hat ſich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht — obnoxium se ei reddidit —, aber noch hat es keine Wirkung deſſelben auf ſein Inneres erfahren. Die Richtigkeit dieſer Beſchränkung muß ſich jedem ſchon dadurch erweiſen, daß es unmöglich iſt, das Weltſyſtem unter irgend eine jener Kategorien zu ſubſumiren, unter welche wir die wirklichen Naturweſen zu bringen gewohnt ſind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder ſagen, er ſey unorganiſch, noch er ſey organiſch, das Organiſche und das Unorganiſche iſt nur etwas von ihm, er iſt Träger von beidem, aber was er nun als dieſer Träger iſt, wiſſen wir nicht: offenbar aber weder das eine noch das andere, ſondern über beiden. Wir können nicht ſagen: er iſt Thier, nicht: er iſt Pflanze oder Stein, denn dieß alles ſind nur Beſtimmungen von Dingen, die ſich an und

auf ihm finden, aber von denen er ſelbſt nicht erreicht wird. Dieß alles iſt ſpäter als das Geſtirn ſelbſt. Wer empfände nicht ein Widerſtreben, die Sterne nach ihrem Weſen, nach dem eigentlichen Aſtralen in ihnen (nach dem Geſtirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), ſie nach dem Geſtirne, das in ihnen iſt, Werke der Natur in demſelben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieſes macht uns alſo aufmerkſam, daß zwiſchen dem Moment der noch ausſchließlich auf Subjektivität Anſpruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulaſſenden Potenz, und zwiſchen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erſt concretes Seyn entſteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der erſten und der zweiten Potenz zuſammengewachſen iſt und darum concretes heißt, daß zwiſchen dieſen noch ein Moment in der Mitte iſt. Dieſes Moment kann kein anderes ſeyn als das der erſten Entſtehung des Weltſyſtems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturſchöpfung als in einer ſteten, ſtufenweiſen Verinnerlichung uns denken, Gegenſtand einer wirklichen Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz iſt ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es dieſem doch überhaupt erſt Gegenſtand, erſt überhaupt unterworfen ſeyn. Die wahre Wiſſenſchaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortſchreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber ſofort zerſtört iſt, wenn irgend ein Moment überſprungen iſt. Das Phänomen jener erſten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erſt überhaupt ſich hingibt, gegen dieſes alſo auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, iſt die Entſtehung des Weltſyſtems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterſchieden. Die Schwere iſt in der That nichts anderes als das Moment der Materialiſirung ſelbſt; dagegen in der Attraktion zeigt ſich das äußerlich materialiſirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere ſich nur in der beſtändigen Vernichtung dieſer Subjektivität, in dem beſtändigen wiederobjektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweist,

ſo ſind Attraktion und Schwere Wechſelbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar iſt, wie es für die mathematiſche Conſtruktion ohnedieß einerlei iſt, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der ſonſt ſogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der ſonſt ſogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es iſt alſo ein nicht vorübergehender, ſondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur iſt, zu Grund gelegt, zum Grund herabgeſetzt wird. In dem Widerſpruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung beſtimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum iſt auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn geſetzt, ſondern noch immer das einförmige, öde und wüſte Seyn, wie auch die moſaiſche Erzählung zuerſt Himmel und Erde, d. h. das Sideriſche, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüſt und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, ſondern noch gar keine. Es iſt ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Sideriſchen ein anderer Geiſt waltet als in den gewöhnlichen Naturweſen. Unterſcheidet man doch ſelbſt in der Menſchenwelt, wo ſich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Aſtrales zu walten ſcheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man ſagt wohl von einem ſolchen Menſchen, er ſtehe unter ſeinem Geſtirn, oder, er werde von ſeinem Geſtirn getrieben. Aber dieſes Geſtirn iſt eben das ſtarke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menſchen wieder aufgerichtete, ſich ſelbſt zurückgegebene, wieder in ſeinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Aſtrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meiſten gewaltig wollenden Naturen Fataliſten ſeyen, aber ihr Wille eben iſt ihr Fatum, was ſie in ihrer Bahn mit derſelben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von ſeinem Geſtirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des abſoluten Subjekts, gleichſam als bloßes Scheinbild

oder Geſpenſt deſſelben, getretene abſolute Subjektloſigkeit definirt haben. Daraus ergibt ſich unmittelbar a) die Eine Hauptbeſtimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Exiſtenz gleichgültig zu ſeyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Exiſtirens iſt, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieſer Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit iſt, iſt er b) ſo wenig ein allgemeiner Begriff als jenes urſprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit iſt, ſondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und *inſofern* Individuum, als Individuum zu nennen iſt, was nicht mehr als einmal exiſtiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er ſeit Ariſtoteles geſtanden hatte, unter deſſen Kategorien ſich neben dem quando auch das ubi findet; freilich iſt dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Ariſtoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebſt der abſoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unſerer genetiſchen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität deſſelben in Bezug auf alles, was in ihm iſt. Was nur im Raume iſt, erſcheint nicht als ein Unmittelbares und Urſprüngliches, ſondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum iſt ihm erſt gegeben. Das bisher abſolute Subjekt, indem es ſich als ſolches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum iſt dieſe Negation, dieſes nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das *im* Raum Seyende nicht hätte ſeyn können. Inſofern iſt der Raum ſelbſt unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr iſt, die Möglichkeit, die nicht mehr für ſich ſelbſt, ſondern nur für anderes Möglichkeit und *daher* gegen alles Wirkliche gleichgültig iſt, der Raum iſt nicht die einfache, er iſt die als ſolche geſetzte, dadurch paralyſirte Möglichkeit, die nur auf dieſe Weiſe zur Grundlage jener beſonderen oder eigenthümlichen Wiſſenſchaft wird, die einerſeits der Philoſophie, inwiefern ſie eine Vernunftwiſſenſchaft iſt, verwandt, andererſeits total von ihr verſchieden iſt. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

ſo ſind Attraktion und Schwere Wechſelbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar iſt, wie es für die mathematiſche Conſtruktion ohnedieß einerlei iſt, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der ſonſt ſogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der ſonſt ſogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es iſt alſo ein nicht vorübergehender, ſondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur iſt, zu Grund gelegt, zum Grund herabgeſetzt wird. In dem Widerſpruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung beſtimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum iſt auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn geſetzt, ſondern noch immer das einförmige, öde und wüſte Seyn, wie auch die moſaiſche Erzählung zuerſt Himmel und Erde, d. h. das Sideriſche, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüſt und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, ſondern noch gar keine. Es iſt ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Sideriſchen ein anderer Geiſt waltet als in den gewöhnlichen Naturweſen. Unterſcheidet man doch ſelbſt in der Menſchenwelt, wo ſich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Aſtrales zu walten ſcheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man ſagt wohl von einem ſolchen Menſchen, er ſtehe unter ſeinem Geſtirn, oder, er werde von ſeinem Geſtirn getrieben. Aber dieſes Geſtirn iſt eben das ſtarke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menſchen wieder aufgerichtete, ſich ſelbſt zurückgegebene, wieder in ſeinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Aſtrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meiſten gewaltig wollenden Naturen Fataliſten ſeyen, aber ihr Wille eben iſt ihr Fatum, was ſie in ihrer Bahn mit derſelben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von ſeinem Geſtirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des abſoluten Subjekts, gleichſam als bloßes Scheinbild

oder Geſpenſt deſſelben, getretene abſolute Subjektloſigkeit definirt haben. Daraus ergibt ſich unmittelbar a) die Eine Hauptbeſtimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Exiſtenz gleichgültig zu ſeyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Exiſtirens iſt, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieſer Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit iſt, iſt er b) ſo wenig ein allgemeiner Begriff als jenes urſprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit iſt, ſondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und *inſofern* Individuum, als Individuum zu nennen iſt, was nicht mehr als einmal exiſtiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er ſeit Ariſtoteles geſtanden hatte, unter deſſen Kategorien ſich neben dem quando auch das ubi findet; freilich iſt dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Ariſtoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebſt der abſoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unſerer genetiſchen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität deſſelben in Bezug auf alles, was in ihm iſt. Was nur im Raume iſt, erſcheint nicht als ein Unmittelbares und Urſprüngliches, ſondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum iſt ihm erſt gegeben. Das bisher abſolute Subjekt, indem es ſich als ſolches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum iſt dieſe Negation, dieſes nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das *im* Raum Seyende nicht hätte ſeyn können. Inſofern iſt der Raum ſelbſt unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr iſt, die Möglichkeit, die nicht mehr für ſich ſelbſt, ſondern nur für anderes Möglichkeit und *daher* gegen alles Wirkliche gleichgültig iſt, der Raum iſt nicht die einfache, er iſt die als ſolche geſetzte, dadurch paralyſirte Möglichkeit, die nur auf dieſe Weiſe zur Grundlage jener beſonderen oder eigenthümlichen Wiſſenſchaft wird, die einerſeits der Philoſophie, inwiefern ſie eine Vernunftwiſſenſchaft iſt, verwandt, andererſeits total von ihr verſchieden iſt. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

reine Raum iſt. Worin ſich Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft und Geometrie gleich ſind, iſt eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben [1].

Der Raum iſt nicht gegen irgend etwas anderes, er iſt in ſich ſelbſt abſolut äußerlich, d. h. abſolut ſubjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche iſt bei ihm auf [illegible] Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil iſt wieder theilbar, d. h. [illegible]ßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, iſt [illegible] wirklich Exiſtirendes, auch ſind ſie weit entfernt dieß zu denken, ſie nehmen behufs ihrer Conſtruktion den Punkt nur als untheilbare Größe [illegible]n, und müſſen es thun, weil ſonſt bei Theilung einer Linie die dadurch entſtehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich ſeyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums ſpricht ſich nur ſeine abſolute Objektivität oder unendliche Subjektloſigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die erſten Weſen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber dieſe Weſen haben zwei Seiten, ſie laſſen ſich betrachten, einmal ſofern ſie in ſich ſind, und dann ſofern ſie gegen die höhere Macht ſich als Materie verhalten. Als Materie ſind ſie im Raum (wenn ſie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen — Materie iſt eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum ſofort nicht körperlich) — als Materie ſind ſie im Raum (jene Weſen), und in der Hinſicht, daß

[1] Nur groſſe Unwiſſenheit konnte ein Geſchrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geſchrieen, waren, ohne es ſelbſt zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verſtorbenen Philoſophen, — der freilich in anderer Hinſicht unſterblich iſt, indem es mit einer Philoſophie ſeiner Art ſich verhält, wie nach Platen mit Gottſcheds Perrücke, von welcher nämlich Platen ſagt, daß ſie noch immer vorhanden ſey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieſer Philoſoph oder philoſophiſche Schriftſteller forderte zu ſeiner Zeit den transſcendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich ſeine Schreibfeder, dieſe beſtimmte Feder, mit der er eben ſchrieb, und dieſen geiſtreichen Gedanken zu Papier brachte.

ſie außereinander (im Raum) ſind, ſind ſie nicht mehr Subjekte, als Subjekte ſind ſie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falſch iſt ſie als eine Wirkung der Materie anzuſehen; auch wenn ſie der Materie proportional erſcheint, iſt es falſch zu ſagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der unteriellen Körper iſt. Denn die Erde z. B. iſt ſo viel Materie als ſie Subjekt, denn ſie iſt nur ſo weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden iſt, aber nicht als Materie iſt ſie Subjekt, nicht als Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Aſtralen in ihr, das Aſtrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als ſolcher, ſo müßte in jedem Körper etwas Aſtrales ſeyn. Der Körper aber iſt nur ſchwer und kann nur fallen, während der ſogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d. h. ſeinen Ort ſucht, ſondern umläuft, d. h. ſeinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, ſondern die Zeit in ihm iſt. Wenn aber im Weltſyſtem die Verſchiedenheit der Weſen beſtimmt iſt durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte ſich gegen die höhere Potenz ſubjektlos machen, ſich entſelbſten und als Materie hingeben, ſo werden diejenigen, welche noch am meiſten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigſten im Raume, d. h. am wenigſten außereinander und nur relativ gegen die andern im Raum befindlichen als im Raum ſeyende erſcheinen, an ſich aber überräumlich ſeyn. Nach Herſchels Beobachtungen der ſogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen ſich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterſcheiden laſſen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meiſt zugleich ſternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerſpruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu löſen iſt, und wenn, wie ich ſogleich zeigen werde, dieſe Ausgleichung vielleicht eine noch ſpeciellere Anſicht als die früher vorgetragene zuläßt, ſo iſt nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein beſtimmteres Reſultat gewähren.

Nehmen wir an, das Seyn, das urſprünglich nur bei B_t iſt (B hat es für ſich genommen), das Seyn werde auf ſolche Weiſe zwiſchen

dieſem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abſteigenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte ſtehen, die, am wenigſten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigſten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche ſich am meiſten materialiſirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, alſo auch der Grund oder das Subſtrat zur völligen Hinausführung des Proceſſes gegeben ſey, der ſich jene vielmehr, in ſich ſelbſt beharrend, verſagen. Denn, wie ich ſchon bemerkt, es iſt durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menſchen kommt, der noch allerdings ſein letztes Ziel nur im Menſchen hat, dieſen Proceß in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor ſich gehen muß. Dieß iſt eine beſchränkte Vorſtellung. Wenn manche es gleichſam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menſchen ſeyn ſollen, ſo will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langſamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächſte Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erſt bis zum Menſchen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Univerſums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unſere Erde — was ſage ich, die Erde? das ganze Sonnenſyſtem zu einem unbemerklichen Punkt zuſammenſchwindet, und dennoch wird von dieſem kleinſten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geſchloſſen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweiſe unermeßliche Ganze gelten müſſe, ein Schluß, den man bei gleichem Abſtand ſonſt nirgends gelten laſſen würde. Zu gutem Glück iſt in neuerer Zeit jene triſte und todte Einförmigkeit des Weltſyſtems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelſterne [1]... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Univerſum entſteht, gemäß außerdem jener durch

[1] Vgl. Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, 2. Abth., Bd. I, S. 495. D. H.

gängigen Ironie, nach welcher die Letzten die Erſten und die Erſten die Letzten werden, und ſo auch das Innerſte eigentlich beſtimmt iſt das Aeußerſte, das Aeußerſte dagegen das Innerſte zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meiſten unterworfen erſcheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerſte Widerſtandspunkt des B überwunden ſeyn, woraus denn von ſelbſt die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausſchließlichem Wohnplatz des Menſchen zugeſchrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerſtands überall nur einer ſeyn kann. Einen Widerſtand aber wären wir berechtigt, ja ſogar genöthigt in einem ſelbſtändig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es ſich einem höheren unterordne. — Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltſyſtem nur durch einen großen Auf- oder Entſchluß entſtehen. Nähmen wir dieſe Vorſtellung an, ſo würde von den äußerſten, aber eben darum aus dem Innerſten ſtammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerſtand überwunden worden, durch jene der höheren Potenz urſprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innerſten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterſchied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum ſetzende Thätigkeit im Raum ſelbſt nur als das Licht erſcheinen kann — ich ſage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht ſey die höhere Potenz, ſondern nur, es ſey die Erſcheinung derſelben, wie ſie im Raum allein möglich iſt; das Licht erfüllt nicht, er beſchreibt nur den Raum, ſo wie es das Element iſt, durch welches allein urſprünglich unterſcheidende Erkenntniß vermittelt, welches erſt das außereinander-Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun dieſe Anſicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herſchel nur noch eine faſt widerſtandloſe, dem Unkörperlichen ſich nähernde ätheriſche Materie erkennen will, beſonders beſtätigen werden, dieß muß freilich dahingeſtellt bleiben. Denn jene Erfahrungen ſind zu unbeſtimmt und unſicher, als daß ſich Großes darauf bauen ließe. Die Philoſophie kann hier nur Möglichkeiten aufſtellen. Doch reichen dieſe wenigſtens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewiſſe

Wahrheiten, selbst zum Theil gegen die Philosophie, inwiefern sie dem Menschen eine universelle Bedeutung gibt, gelteud gemacht werden, selbst nur aus einer ganz beschränkten Ansicht herkommen und nichts weniger als entscheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenständen nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelassen, stehet obenan unstreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieser Frage einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellt die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume nach begrenzt, und: die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis einander gegenüber, und sucht zu zeigen, daß Satz und Gegensatz, beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden.

Die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, diesen Satz beweist Kant so: Man nehme das Gegentheil an, so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun ist es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbestimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeschlossen ist, anzuschauen, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. h. durch eine successive Synthesis seiner Theile, construirt zu haben. Wir schauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten ist. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die successive Synthesis der Theile, die Totalität eines solchen Quanti — (dieses Quantum als Ganzes) — nicht anders als durch die vollendete Synthesis seiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken,

müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. (mit dieſem einfachen Uebergang ſpringt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzuſtellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge als abgelaufen angeſehen werden; d. h. alſo die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit — eigentlich wird alſo nur bewieſen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt wir nie zu einem Abſchluß unſerer Syntheſis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre — bei ihm aber lautet die Concluſio ſo: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben angeſehen werden kann, demnach iſt die Welt der Ausdehnung im Raum noch nicht unendlich, ſondern in Grenzen eingeſchloſſen. Auf ganz ähnliche Weiſe könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. ſ. w., welche nie ganz $= 1$ ſeyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müſſe, wo die Reihe $= 1$ werde, weil ſonſt eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Syntheſis der Theile von 1 zu gelangen. Denn ſo wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darſtellung einer Reihe entſteht, die unmöglich iſt, ebenſowenig entſteht uns die Idee der Welt durch eine ſucceſſive Zuſammenſetzung aus ihren Theilen, ſie iſt vielmehr das, was wir allen Theilen vorausſetzen. In der That iſt ſchwer begreiflich, wie Kant bei ſolcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweiſe von einer Antinomie der Vernunft ſprechen konnte.

Der Beweis des Gegenſatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und iſt in Anſehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogiſch, d. h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, ſagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

Raum, der nicht begrenzt iſt und das einzige ſie Begrenzende wäre. Der Raum aber iſt kein wirklicher Gegenſtand, ſondern die bloße Form der äußern Erſcheinungen. Der Raum kann alſo für ſich allein nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände iſt. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums — alſo durch Dinge wird wohl der Raum beſtimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts für ſich Beſtehendes, Wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum durch Erſcheinungen, Erſcheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, ſie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenſtand iſt. Alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Anſehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieſes Beweiſes beruht alſo darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, iſt ein abſolutes Ganzes, außer welchem kein Gegenſtand, und mithin kein Correlatum für ſie anzutreffen iſt (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d. h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein abſolutes Ganzes in dem angegebenen Sinne ſey), iſt eine bloße, durch nichts bewieſene Vorausſetzung. Es möchte daher dieſer ganze angebliche Widerſtreit nicht auf einem Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern mehr auf einer unvollſtändigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einſicht in dieſen Inhalt die Antinomie von ſelbſt auflöſen.

Fragen wir aber nun, wie Kant dieſen vermeinten Widerſpruch auflöſe, ſo findet ſich am Ende ſeiner Expoſition deſſelben ein Kapitel mit der Ueberſchrift: Der transſcendentale Idealismus als der Schlüſſel zur Auflöſung der kosmologiſchen Dialektik. „Wir haben, ſagt er ſodann zur weiteren Erklärung, wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit

angeſchaut wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erſcheinungen, d. h. bloße Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen oder auch als Reihen von Veränderungen außer unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealismus. Der Realiſt in transſcendentaler (metaphyſiſcher) Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge und daher bloße Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt. — Kant will ſeinen transſcendentalen Idealismus von einem andern unterſchieden wiſſen, den er den empiriſchen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrſcheinlich eine für ſich beſtehende Wirklichkeit deſſelben) annehme, aber das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in demſelben leugne oder wenigſtens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches Syſtem Kant mit dieſem empiriſchen Idealismus im Auge hat; auf den Leibniziſchen wenigſtens paßt ſeine Beſchreibung nicht — „unſer transſcendentaler Idealismus, ſagt er, erlaubt es dagegen, daß die Gegenſtände ebenſo, wie ſie im Raum angeſchaut werden, auch wirklich ſeyen. Denn da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenſtände in demſelben es gar keine empiriſchen Vorſtellungen geben würde, ſo können und müſſen wir in ihm ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen", d. h., wie ſich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müſſen annehmen, daß wir ſie wirklich im Raum vorſtellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Weſen außer uns wirklich vorſtellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem „als wirklich annehmen" nicht mehr auf ſich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant ſagt: „Jener Raum ſelbſt aber und zugleich mit ihm alle Erſcheinungen ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht außer unſerem Gemüth exiſtiren ... Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſie ſind nur in unſerer Erfahrung gegeben und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals

wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können . . . Sie sind alsdann wirklich, wenn sie mit einem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich, setzt er hinzu, ob sie gleich darum nicht an sich, d. h. außer diesem Fortschritt meiner Erfahrung (also überhaupt außer meiner Erfahrung), wirklich sind". — Ich kann mich hier nicht darauf einlassen zu zeigen, wie Kant dieser kategorischen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen zu retten sucht, die uns zwar gänzlich unbekannt sey, und die wir nicht als objektiv anschauen können, denn als nicht sinnliche (Kant wagt nicht zu sagen übersinnliche) Ursache kann sie weder im Raum noch in der Zeit vorgestellt werden, die bloß Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen sind. Ebensowenig will ich mich darauf einlassen, wie Kant zu rechtfertigen sucht, daß wir dieser intelligiblen Ursache der Erscheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transscendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er sagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberstellen können, wie er also zu rechtfertigen sucht, daß wir diesem transscendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zuschreiben, d. h. diese in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächst angeht, ist nur, wie er vermöge dieses transscendentalen Idealismus die sogenannte Antinomie der Vernunft auflösen will. „Es scheinet doch, sagt er, nichts klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt ist dem Raum nach begrenzt, der andere: sie ist dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von diesen Recht haben müsse. Das Unglück aber ist, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, niemals auszumitteln ist, auf welcher Seite das Recht sey" [1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu schlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander so schön widerlegen können

[1] Das Citat ist hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartensteinsche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner ſeinen Satz beweiſen, ſondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da ſie alſo jeder den andern ſo ſchön widerlegen, ſo käme es darauf an, ſie zu überführen, daß ſie um nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorſpiegele, wo keine anzutreffen ſey. Kant nimmt nun nach dieſer in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflöſung, um dieſer näher zu kommen, noch eine logiſche Expoſition zu Hülfe, die ſich auf ſeine Unterſcheidung zwiſchen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. „Sage ich: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich ſage hier bloß: ſie iſt nicht unendlich, ohne darum zu ſagen: ſie iſt endlich), ſo iſt der letzte Satz das contradiktoriſche Gegentheil des erſten, und iſt der erſte falſch, ſo muß der andere wahr ſeyn. Damit iſt aber nicht behauptet, die Welt ſey endlich, ich ſage nur, ſie iſt nicht unendlich. Dieß (nicht unendlich) könnte ich auch ſagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, daß ſie gar nicht exiſtire. Denn was nicht exiſtirt, iſt auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich iſt. Sage ich aber: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, ſo könnten beide Sätze falſch ſeyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgeſonderte Exiſtenz überhaupt aufheben konnte, ſondern ich ſetze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Beſtimmung (die Beſtimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt iſt endlich) ebenſowohl falſch ſeyn als das erſte (ſie iſt unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, als ein überhaupt außer meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre . . . Wenn man die zwei Sätze: die Welt iſt der Ausdehnung nach unendlich, und: ſie iſt ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt ein Ding an ſich ſey, denn ſie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regreſſus, z. B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, welche nichts als ein transſcendentaler Schein iſt, hinweg (daß nämlich

die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorſtellungen ſey) nehme ich dieß hinweg, ſo verwandelt ſich der contradictoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen bloß dialektiſchen, denn weil die Welt gar nicht an ſich (nicht unabhängig von dem Regreſſus in meinen Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur ein Regreſſus meiner Vorſtellungen, der nie vollendet iſt. So iſt ſie alſo niemals ganz gegeben. Die Welt iſt kein unbedingtes Ganzes, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe — nicht als unendlicher, weil der Regreſſus nie vollendet iſt, nicht als endlicher, weil er ins Unendliche möglich iſt. Auf dieſe Weiſe würden alſo beide Theile beſchämt abziehen, indem ſie ſähen, daß ſie eigentlich um nichts geſtritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir dieſe Kantiſche Auflöſung annehmen, weil wir uns zu ſeinem transſcendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als ſolche — ein völlig unbeſtimmbares, abſolut unerkennbares, transſcendentales Object, oder wie es ſonſt genannt wird, Ding an ſich — außer unſern Vorſtellungen gar nicht exiſtire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerſtreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieſer ſchon darum keine Antinomie der Vernunft ſeyn kann, weil nicht in demſelben Sinne, in welchem ſie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, ſie deren Endlichkeit fordert — zu einem Widerſtreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich ſein Gegentheil) in demſelben Sinn behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beſchränkt materiellen Vorſtellung des Univerſums. Die Frage iſt dabei bloß, wie weit ſich die Materie erſtrecke. Aber dieſe im Grunde bloß empiriſche Frage iſt in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Univerſums völlig gleichgültig. Denn ſie mag ſich ſo weit erſtrecken als ſie will, über alle von uns anzugebende Grenze, ſo wird ſie damit nie unendlich, weil ſie auch in der weiteſten Erſtreckung nie die ihr a priori zum voraus geſetzte Schranke überwältigen kann, und ihre

angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit beſteht, unendlich zu werden, gerade ſo wie in der ſchon angeführten Reihe $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. ſ. f. ins Unendliche, wie dieſe Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d. h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde ſie nur durch Hinauskommen über 1, das ſie vielmehr ſelbſt nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird ſie dadurch nicht endlich — in ſich ſelbſt nämlich iſt ſie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre eigne Unendlichkeit iſt nicht aufgehoben, weil das, wodurch ſie begrenzt iſt, in einer höhern und ganz verſchiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Univerſum abſolut endlich, ſie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich ſey; das Univerſum beſteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Univerſum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und ſinnlich anzuſchauenden das intelligible nennen, dieſes nur mit dem Verſtande zu erkennende Univerſum iſt erſt das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt iſt — ja zu dem intelligiblen Univerſum gehört ebenſowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entſtehung des Weltſyſtems eine Funktion anzuweiſen. Die Grenze des materiellen Univerſum iſt nicht jenſeits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, ſie iſt überall, ſie iſt nicht eine relative, an einen gewiſſen Punkt des unendlichen Raumes geſetzte, ſie iſt eine abſolute Grenze. Und was von dem materiellen Univerſum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein ſo nennen, der, in welchem ſich die Körper befinden und die Sterne bewegen, iſt nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den ſinnlichen Raum nennen, über den der abſolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in ſich unendlich zu ſeyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verſchiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen

das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung sich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufschluß ist es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für seine Thesis und Antithesis — für beide nur apagogische Beweise finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeschlossene behauptet, als Thesis, den entgegengesetzten, welcher eine grenzenlose Ausdehnung annimmt, als Antithesis aufstellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, versteht) in Grenzen eingeschlossen ist, dafür bedarf es einer positiven Ursache, einer Ursache, die außer ihr selbst liegt, in ihr selbst ist kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieser positiven Ursache fehlt, so kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung seines Gegentheils begründet werden, und auch dieses (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Ursache der Endlichkeit geschehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas ganz Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos seyn, weil die Zeit zu einer vollständigen Synthesis nicht zureichen würde, wobei Kant stillschweigend schon voraussetzt, was erst nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unserer Vorstellung bestehe und als Ganzes nur in einer von uns zusammengebrachten vollendeten Synthesis existiren könnte. Bei der Antithesis ist es aber ganz deutlich, daß eben nur die positive Ursache einer Begrenzung nicht anzugeben ist, denn weder läßt sich der Raum für sich so begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören desselben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums ist das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes also zugleich Grenze eines nächst anliegenden Raumes, also ist eine absolute Grenze unmöglich, die Vorstellung jedes begrenzten Raums setzt die Vorstellung des ganzen Raums voraus, der Raum ist nothwendig unendlich); also weder der Raum selbst kann

begrenzt ſeyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, alſo kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt ſeyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze ſeyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein abſolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen iſt. Aber ſchon damit in dieſer materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, ſondern gegenſeitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgeſonderte Weſen, wie die ſogenannten Weltkörper) entſtehe, ſchon dazu iſt unter den Elementen des Weltſyſtems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Fordernbem) ohne ein Grenze Setzendes kann das Weltſyſtem nicht entſtehen, und nicht in demſelben Sinne, wie ich mich ausdrückte, in welchem ſie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derſelben — denn jene Unendlichkeit heißt nur, daß in der Materie ſelbſt keine Urſache der Begrenzung liege, — und wenn ſie eine Begrenzung derſelben fordert, ſo will ſie eine außer ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier iſt alſo durchaus kein Widerſpruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt ſey (nämlich für ſich ſelbſt), und in der, daß ſie begrenzt ſey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht ſelbſt zur Materie gehörige Urſache. — Wenn das in der Materie Seyende nicht ſeyn kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuſchließen, ſo iſt es ja ſchon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeſchloſſene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, ſo wird das Ausſchließende ſelbſt nicht beſtehen können ohne eine Ausgleichung. Es iſt nur, ſo zu ſagen, ſein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu ſeyn). Die Ausſchließung kann daher keine abſolute ſeyn; nothwendig, wenn auch erſt nach der Hand, wird jenes Erſte das Ausgeſchloſſene zulaſſen zum Seyn. Schon vermöge einer ſolchen Theilung aber werden im Univerſum zwei Aeußerſte

gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausſchließung, alſo auch die höchſte Spannung, mit dieſer der lebendigſte, tiefgreifendſte Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausſchließenden Kraft fällt, alſo auch der Gegenſatz mit der höheren Potenz verſchwindet. Und wenn von den beiden Principien ſeiner Natur nach jedes nur auf ſich beſtehen kann, das eine auf ſeiner Ausſchließlichkeit, das andere auf der Negation dieſer Ausſchließlichkeit, ſo wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes — gleichſam als Schiedsrichter — nothwendig ſeyn, dem beide ſich unterwerfen, und das als das Seynſollende, ſeines endlichen Seyns Gewiſſe keine Eile hat ſich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, ſondern mehr als Endurſache (causa finalis), nicht mit Bewußtſeyn, aber ſeiner Natur nach das Zweckmäßigſte bewirkt und hervorbringt, ſo daß wir auch im Weltbau ſchon nicht ein bloßes Spiel blinder mechaniſcher oder dynamiſcher Kräfte, ſondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt ſind. Es iſt dieß der metaphyſiſche Standpunkt, aus dem wir die Geneſis des Weltſyſtems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche ſich mit Willen und Abſicht auf einen andern tieferen ſtellen. Daſſelbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines Vergleichs betrachten, mögen dieſe als das Reſultat eines Gleichgewichts rein mechaniſch oder ſtatiſch wirkender Kräfte anſehen, zu dem es ſchon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Dieſe Anſicht iſt nicht unwahr, ſie iſt die äußere, exoteriſche, jene die innere, eſoteriſche Anſicht. Wir verwerfen jenen Standpunkt nicht, deſſen Berechtigung darin liegt, daß das, was an ſich Subjekt oder Princip iſt, relativ als bloße Materie ſich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch dieſe Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzt, und die Er (Kant ſelbſt) anders nicht aufzulöſen wußte, als indem er die von unſern Vorſtellungen unabhängige Exiſtenz der Welt aufhob, wenn für dieſe die befriedigende Auflöſung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Univerſums und ebenſo eines

den bloß ſinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt alſo auf unſerer Lehre von den Principien beruht, ſo haben wir neue Urſache auf dieſe zurückzugehen, um zu ſehen, ob ſie auch ſtark genug ſind, das Gewicht ſolcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, ſondern abſolut aprioriſchen Wiſſenſchaft vorausgeſetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die abſolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft iſt und von ſelbſt das ſeyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das nicht ſeyn Könnende, ſo wie das ſeyn und nicht ſeyn Könnende in ſich ſchließt, und wenn nun die abſolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, ſo kann das leitende Princip einer Vernunftwiſſenſchaft kein anderes ſeyn, als eben dieſe Indifferenz in allem und durch alles hindurch feſtzuhalten, d. h. ſie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wiſſenſchaft ſoll verwirklicht, als wirklich dargeſtellt werden. Lediglich aus dieſer Indifferenz, welche mit ſich bringt, daß allen in ihr eingeſchloſſenen Potenzen gleicherweiſe genügt werde, aus dieſer Indifferenz haben wir auch das Univerſum zu begreifen geſucht; was wir Gerechtigkeit und das höchſte Geſetz des Weltalls genannt haben, iſt nichts anderes als eben dieſe Indifferenz, und gerade das Weltſyſtem iſt der erſte und reinſte Ausdruck derſelben Indifferenz, und eben darum iſt alſo auch das Weltſyſtem der erſte und reinſte Abdruck der Vernunft, wie er ſpäterhin nicht mehr gefunden wird, ſo ſehr, daß z. B. ſelbſt jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Geſetz, welches nicht zwiſchen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen Entfernungen, ſondern zwiſchen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweiſt, daß auch dieſes, für welches Hegel in ſeiner Diſſertation de orbitis Planetarum noch ein empiriſches Datum zu Hülfe genommen hatte (ſpäter hat auch er dieſes fallen laſſen), daß, ſage ich, auch dieſes Geſetz als ein reines Vernunftgeſetz ſich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantiſchen ſogenannten kosmologiſchen Antinomien nur die auf den Raum

ſich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenſo auch die in Beyz auf die Zeit, in Anſehung welcher ja der Theſis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antitheſe, die Behauptung, daß ſie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenſo ſtreng entgegenſteht. Ich antworte auf dieſe Frage, indem ich zunächſt eine andere aufwerfe, nämlich dieſe, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, ſo wie der entgegengeſetzte? Hat er den Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine weſentliche, demnach wirklich aprioriſche Beſtimmung der Welt iſt, oder: ſoll mit der Theſis als einem Factum ausgeſprochen ſeyn, daß die Welt einen Anfang gehabt hat, mit der Antitheſis, daß ſie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar abſichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier iſt von etwas die Rede, was einmal ſtattgehabt hat, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In dieſem Fall iſt aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede iſt, den niemand beſtreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte verſteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede iſt. Die Welt iſt ihrer Natur nach anfänglich, weil ſie nicht anders ſeyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d. h. vom nicht-Seyn zum Seyn. Es iſt ihre Natur, anfänglich zu ſeyn. Hier iſt alſo nicht die Frage, ob ſie irgend einmal angefangen habe, ſondern ſie iſt ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen iſt, iſt nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr iſt, ſondern ein Anfang, der immer Anfang iſt, weil er durch die Natur der Welt geſetzt iſt. Dieſe Anfänglichkeit hat keinen Widerſpruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Weſen, ihrer Natur nach anfanglos iſt, denn ſelbſt Spinoza behauptet dieß nicht, ſondern er ſagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Subſtanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgeſehen von der göttlichen Natur ſind ſie auch ihm nicht ſeyend und nur als Folge der

göttlichen Natur ſeyend. Was aber an ſich nicht ſeyend iſt, iſt ſeiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich ſeyn, auch wenn es von unendlicher Zeit her exiſtirte, und umgekehrt iſt es in dieſem Sinn nicht darum anfänglich, weil es in einer beſtimmten Zeit angefangen hat zu exiſtiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich ſeyn. Die Welt iſt immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d. h. die Zeit iſt gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in dieſem Sinn behauptet, hat daher keinen Widerſpruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt iſt nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, ſondern ſie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, ſo geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in dieſem wird alles nur ſo betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entſteht[1]. Jene andere Philoſophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den abſolut freien Actus eines vor ihr ſchon Exiſtirenden entſtehen läßt, dieſe muß behaupten, nicht ſowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger Ausdruck, es könnte auch bloß die weſentliche Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen hat, und dieſer Behauptung erſt würde der von Kant als Antitheſe aufgeſtellte Satz widerſprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf Zeit) iſt die Theſis bei Kant Behauptung einer Grenze, d. h. eines Anfangs, die Antitheſis behauptet, daß keine Grenze, kein Anfang der Zeit ſey, und Kant führt auch hier für beide Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antitheſis aber beweist er ganz ebenſo, wie er ſie in Bezug auf den Raum bewieſen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter ſeyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt ſeyn kann, ſo kann eben dieſelbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltsloſe Zeit begrenzt ſeyn. Aber

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 306. D. H.

dieſer Beweis beruht, wie aus ihm ſelbſt erhellt, ganz ſo, wie der gegen die Endlichkeit dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwiſſen einer poſitiven Urſache der Begrenzung. Denn ſo wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir ſie ſelbſt und ebenſo den ſich auf ſie beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Univerſum und eines intelligiblen Raums) denken, ſo könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn die Zeit, welche die Zeit dieſer Welt iſt, wieder nur als Glied einer über diese Welt hinausgehenden abſoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und ſuchten uns erſt des Punkts wieder zu verſichern, von welchem aus ſie weiter zu führen iſt.

Dieſer Punkt iſt nun aber der, wo das zuvor ausſchließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A ſeyn wollte, ſich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, ſich daher wirklich hingibt, vorerſt wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) iſt. Indeß nur relativ gegen dieſes Höhere nach außen iſt es Materie, in ſich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es iſt das, was nur den Grund zu demſelben hergibt, indem es ſich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus ſich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein ewiger, d. h. immerwährender, immer wieder geſchehender iſt dieſer Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltſyſtems, welches nichts anderes iſt als die fortdauernde, immerwährende *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, die zu dem nachfolgenden Werden ſich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Univerſum zu thun, ſondern wir ſetzen einen ſpeciellen Punkt deſſelben, an welchen ſich der Proceß anknüpft, deſſen Möglichkeit damit gegeben iſt, daß B noch immer, auch als Materie betrachtet, ausſchließendes Seyn iſt, aber dennoch dem Höheren zu einer möglichen Verwirklichung ſtattgegeben hat. (Wir können ſagen: es iſt actu noch ausſchließend, aber potentiâ nicht mehr, ſondern ſchon in der Bereitſchaft der höheren Potenz an

dem Seyn Theil zu geben. Dieſe höhere Potenz iſt nun aber nichts anderes als die durch das erſte Exiſtirende (primum Existens) ausgeſchloſſene Potentia non existendi, die ſich alſo nicht verwirklichen kann, als indem ſie jenes erſte in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem ſchönen platoniſchen Ausdruck gleichſam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. Als ein Bereden kann dieſe Wirkung angeſehen werden, weil nicht anzunehmen iſt, daß das widerſtrebende Princip auf einmal und gleichſam in Einem Zug überwunden werde. Zwiſchen dem Punkt des äußerſten Widerſtands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d. h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieſer Momente wird nun aber ein beſtimmtes zur Exiſtenz Kommendes, alſo ein Exiſtirendes, dieſer Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Exiſtirendem entſprechen. In jedem dieſer Exiſtirenden wird das Princip, welches behufs dieſer Ueberwindung ſich zur Materie, d. h. völlig ſelbſtlos; zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenſtand der Ueberwindung und Umwendung geworden iſt, dieſes B wird in jedem der Exiſtirenden wieder bis zu einem gewiſſen Punkte in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, alſo auf eine gewiſſe Weiſe ſich ſelbſt Beſitzendes, Selbſtändiges — dem ſeyn- und nicht ſeyn-Könnenden Genähertes ſeyn; denn was ihm in ſeiner Selbſtaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieſes Seyn ſich ſelbſt faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entſtandene iſt alſo ein Selbſtändiges, zu der Exiſtenz iſt die von ihr zu unterſcheidende und auch in den älteren Philoſophien wohl unterſchiedene Subſiſtenz hinzugekommen, von der die Ariſtoteliker ſagen, ſie ſey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Weſen ſo weit vollendet oder ſich ſelbſt gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu ſeiner Exiſtenz bedarf. Die Exiſtenz wird nämlich inſofern noch von dem für-ſich-Seyn oder der Subſiſtenz unterſchieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Exiſtenz zuzugeſtehen, während ihnen das für-ſich-Seyn fehlt, indem ſie ein anderes vorausſetzen, von dem ſie

getragen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Subſtanz heißt. Was an dieſer Ableitung auffallen könnte, iſt eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige ſey, wodurch erſt Selbſtändigkeit, für-ſich-Seyn geſetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formel zu verſtehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts ſelbſtändig ſeyen kann, was nicht auch nicht ſeyn kann. Denn die Freiheit beſteht nicht im ſeyn Können (wenigſtens iſt dieſe Freiheit eine trügeriſche), ſondern im nicht ſeyn Können. Der Geiſt iſt nur darum Geiſt, d. h. Freiheit, zu ſeyn, weil er nicht nothwendig ſich äußert, ſondern ebenſowohl auch ſich nicht äußern kann. Das bloß Seyende — und dazu, dieß zu ſeyn, werden die ſogenannten Weltkörper beſtändig determinirt — das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, iſt das ſchlechterdings Haltungsloſe. Darum iſt die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entriſſen wird, ſo daß er nicht ohne ſie ſeinen Ort behauptet. Die Potenz — das nicht Seyn — und damit die Selbſtändigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieſer Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgeſetzt wird, exiſtirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, ſondern es exiſtirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichſam Zuſammengewachſenes, Concretes. Mit dieſem, das ein Selbſtändiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, inſofern ein von B ebenſo wie von der A an ihm ſetzenden Urſache Unabhängiges iſt, mit dieſem iſt ein völlig Neues, zuvor nicht Geweſenes geſetzt, das nun berechtigt iſt, ſich als für ſich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere ſich abſchließt und jedem Fremden das Eindringen in ſich verwehrt. Erſt mit dieſer inneren Doppelheit, wo zwei Weſen, ein materielles und ein immaterielles, gleichſam verwachſen ſind, entſteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es ſich ſelbſt behauptet, demnach als ein ſich ſelbſt Beſitzendes, ſeiner ſelbſt Mächtiges erſcheint

und ſich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigens ſelbſt auch Stufen zuläßt und demnach keine abſolute Eigenſchaft iſt, die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um ſich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zuſammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie iſt, die man ſich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz iſt kein Zuſammenhangen der bloßen Theile, in ihr drückt ſich jenes innere Verwachſenſeyn zweier Weſen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerriſſen- oder Zertrenntwerden des zwiſchen beiden ſtehenden körperlichen Weſens verhindert iſt. Die Naturphiloſophie hat zuerſt die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als ſelbſtändig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen geſetzt ſind, welche die verſchiedenen Körper voneinander unterſcheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegenſätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwiſchen den beiden Gegenſätzen genommen wäre, ſondern in eben dieſer Beweglichkeit erweist es ſich als das ſeyn und nicht ſeyn Könnende, zwiſchen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Subſtanz iſt weder B noch A allein, ſondern das Mittlere zwiſchen beiden, das zwiſchen beiden Balancirte, und es iſt auch nicht ſo zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, ſondern es iſt ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebenſowohl das eine als das andere ſeyn kann. Nicht A noch B iſt das Körperliche, ſondern das beide Zuſammenhaltende. Jene ſind — jedes für ſich — noch reine Principien oder Potenzen, und ſtellen ſich auch als ſolche dar. Im Magnet unterſcheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußerſten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengeſetzten Pole, d. h. da Nord- und

Südpol in der Berührung sich neutralisiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, so war es ein ganz wissenschaftlicher Ausdruck, wenn man sie als + und —, positiv und negativ einander entgegensetzte. Nun ist aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengesetzten Potenzen erscheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder — M., sondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken Sie sich eine magnetische Linie und in dieser zwischen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, so ist unter diesen der dem Nordpol am nächsten liegende c gegen diesen Südpol, und könnten Sie den Magnet genau an dieser Stelle zerbrechen, so würde er als Südpol stehen bleiben. Aber dieser selbe Punkt c, der sich gegen den Nordpol und gegen jeden diesem noch näher als er selbst liegenden als Südpol verhält, ist gegen jeden ihm folgenden, zunächst also gegen b Nordpol, dieser Südpol. Dagegen eben dieser Punkt b, der gegen c Südpol, ist gegen a, und also noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol; Jeder Punkt der Linie ist also Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z. B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwischen a und c verhält sich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete sich nachweisen läßt, daß jeder Punkt des Magnets +, — und indifferent zugleich ist, läßt sich auch für den elektrischen Proceß insofern darlegen, als kein Körper schlechthin + oder — elektrisch ist, sondern beides seyn kann. Es ist bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z. B. sich nicht berühren, d. h. scheinbar zu Einem Körper werden, ohne in sich gegenseitig und zwar entgegengesetzte Elektricität zu setzen. Es gibt zwar jetzt solche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d. h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemische Vermittlung entstehenden, eine bloß chemisch vermittelte setzen möchten. Aber Voltas Versuche, welche jene erweisen, sind unwiderlegt, und überhaupt schon aus allgemeinen Gründen ist nicht glaublich, daß zwei verschiedenartige Körper sich berühren können, ohne in sich gegenseitig Veränderungen

zu ſetzen: Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle iſt, daß ſie in ſich gegenſeitig Elektricität und zwar entgegengeſetzte ſetzen, ſo daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, beide zuſammen einen Magnet vorſtellen. Der Phyſiker Ritter meinte, dieſen Satz der Naturphiloſophie unmittelbar im Experiment darſtellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink beſtehende Nadel bewege ſich nach den Polen. So ging es nicht, der Verſuch beſtätigte ſich keinem andern Phyſiker. Dennoch aber — nach der Oerſtedſchen Entdeckung — fand ſich, daß eine ſolche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüſſigkeit, auf der ſie ſchwimmend erhalten werden, eine wirkſame galvaniſche Kette bilden, daß in dieſem Fall eine ſolche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, iſt, daß daſſelbe Metall, was mit einem beſtimmten anderen + elektriſch erſcheint, in Contakt mit einem andern negativ erſcheint, und umgekehrt; es läßt ſich alſo überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige ſteht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengeſetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern poſitiv-elektriſch wird. Geſetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Anſehung der Eigenſchaften, welche die elektriſche Function eines Körpers beſtimmen, noch über das bis jetzt am meiſten negative hinausläge, ſo würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativſte nun + werden, ſo wie jedes in dieſer Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zuſammengebracht wird, als ein poſitives oder negatives erſcheinen wird. Nun ſind aber die Körper in den elektriſchen Erſcheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in dieſen Erſcheinungen allein eine Rolle ſpielten, wie die annehmen, welche alle Erſcheinungen aus einer elektriſchen, von den Körpern verſchiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorſtellung, iſt eine beſondere elektriſche Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr ſpricht ſich in der + und — Elektricität, wozu ſich z. B. ein Metall im Conflikt mit einem

andern bestimmt, dessen eignes inneres Leben auf. Franklin hat schon gesagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern sey so unerschöpflich, daß man denken müsse, die Körper selbst seyen nichts als Elektricität. Und so ist es auch. Der Körper ist an sich weder + noch —, sondern das Mittlere von beiden, das beides seyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern bestimmt wird, und insoweit ist er das eigentlich Seyende, das Substantielle. Diese Indifferenz, dieses seyn und nicht seyn Können — freilich der tiefsten Stufe — drückt sich sogar noch in den chemischen Verhältnissen aus, da dieselbe Substanz, welche sich gegen gewisse andere als basisch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es ist bekannt, daß der chemische Gegensatz von Basis und Säure selbst wieder auf den elektrischen zurückkehrt, jene der +, diese der — Elektricität entspricht.

Der Körper, der sich selbst festhält — so sich selbst hat — und seine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, ist wirkliches Subjekt-Objekt, also Subjekt und Objekt, aber — denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterscheidung — der Körper an sich, als Wesen, als eigentliche Substanz, als die Einheit selbst ist etwas Immaterielles; materiell genommen ist er nur die Erscheinung dieser Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entspricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft, aus beiden hat er, wie man zu sagen pflegt, die Materie construirt, unter welcher er schon das Raumerfüllende versteht. In unserer Entwicklung ist dieß anders. Die Materie ist uns zuerst und zunächst bloß relativ, gegen ein Höheres Materie, in sich selbst aber Princip, das im Raum ist, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d. h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum ist, ohne ihn zu erfüllen. Dieses Princip ist zugleich als das außer-sich-Seyende, seiner selbst nicht Mächtige, aber als ein ursprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in sich selbst Fähiges bestimmt. Stufenweise in sich selbst zurückgeführt, d. h. sich selbst wieder gegeben, ist es nun selbst ein Doppeltes, + und — in sich selbst geworden, dessen Erscheinung dann erst das den Raum erfüllende Körperliche ist. Kant kennt bloß die

Materie als Produkt; aber wie ſind ihm Attraktiv- und Repulſivkraft urſprünglich zuſammengehalten, was ſie doch ſeyn müſſen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zuſammen (was ein anderer Mangel der Kantiſchen ſogenannten Conſtruktion iſt), daß er den Gegenſatz nur als Gegenſatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber ſetzt immer ſchon ein Ding voraus, ſo kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulſivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft iſt nicht etwas, wodurch ein Ding entſtehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem ſchon Entſtandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z. B. dem ſtarren Körper wohl eine Cohäſionskraft beilegen, aber er hat dieſe nur, weil er eben cohärent iſt, aber ſein Cohärentſeyn wird nicht dadurch erklärt. Auf dieſem Standpunkt iſt denn auch nur äußerlich mechaniſches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. „Wäre, ſagt Kant, die Repulſivkraft allein, ſo würde ſie die Materie ins Unendliche ausdehnen, ſo daß ſie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, ſo würde ſie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum alſo wieder nicht erfüllt ſeyn". Zwiſchen Attraktiv- und Repulſivkraft iſt alſo ein bloß äußerliches gegenſeitiges Einſchränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Beſtimmung, wie ſie durch die von uns vorausgeſetzte Zurückführung des außer-ſich-Seyenden in ſich ſelbſt, die übrigens nur durch eine ſelbſt außer der Materie zu denkende Urſache (die höhere Potenz) möglich iſt, iſt nach Kants Vorausſetzung unmöglich. Er geſteht ſelbſt, daß vermöge ſeiner Conſtruktion die ſpecifiſche Differenz und namentlich auch die Cohäſion, wenigſtens die ſtarrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäſion nichts zu ſagen, als ſie ſey die Anziehung, inwiefern ſie bloß (d. h. ausſchließlich) in der Berührung wirke. Demnach ſcheint er ſich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzuſtellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zuſammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, ſo wird man dieſe entweder als ins

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohäsion vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erst die eigentliche Cohäsion anzutreffen wäre, als eine, wodurch jede weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber ist der, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) überhaupt als hinlänglich für Cohäsion ansieht. Allein mit der Berührung ist nicht mehr als bloße Adhäsion, diese aber ist von Cohäsion toto genere verschieden. Bei der bloßen Adhäsion bleiben die aneinander hängenden Flächen doch immer getrennte Existenzen, Cohäsion aber ist nicht bloße Contiguität, sondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Grenze hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als gesetzt ist, wie wenn aus zwei Wassertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwischen Theilen eines und desselben Körpers einmal wirkliche Trennung gesetzt (ein starrer Körper z. B. zersprengt oder zerrissen ist), da ist keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend sie wieder zu einem Ganzen zu machen. Soll ein solches wieder entstehen, so ist dieß nur möglich, indem sie einem neuen Werden unterworfen, was z. B. geschieht, wenn die getrennten und in diesem Zustand bloß sich berühren könnenden in flüssigen Zustand versetzt, geschmolzen werden, so daß die Cohäsion von neuem, de novo entsteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner ältesten naturphilosophischen Schriften, den Ideen zu einer Philosophie der Natur) bloße Contiguität zwischen getrennten Theilen, denke man sie noch so groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Gesetz der Attraktion an als das bekannte, daß sie im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung zu- und abnimmt — bloße Anziehung zwischen getrennten Theilen wäre immer nur scheinbare Cohäsion; denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorstellen. Mithin ist in dieser Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d. h. es ist keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäsion, wenn sie nicht scheinbar seyn soll, darf nicht zwischen getrennten Körpern wirkend

angenommen werden, ſie iſt eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in ſeinem Weſen gedacht, iſt nicht Materie, dieß iſt er nur der vom Weſen abſehenden Betrachtungsweiſe. Das Weſen des Körpers iſt Geiſt, nur auf der tiefſten Stufe. Mag man Materie und Geiſt einander entgegenſetzen, Körper und Geiſt iſt kein Gegenſatz. Der Körper, der aus jeder Auflöſung immer wieder in derſelben ſtereometriſch regelmäßigen Geſtalt anſchießt, erſcheint hier als ein ſeine Geſtalt ſich ſelbſt beſtimmender. Fragt man, was iſt dieß für ein Körper, ſo wird richtig antworten, wer ſagt: er iſt der in dieſer und keiner andern Geſtalt ſich kryſtalliſirender. Was iſt nun aber dieſes ſich ſeine Geſtalt ſelbſt Beſtimmende, die Geſtalt im Werden, alſo auch noch vor dem Werden Beſitzende, was iſt es anders als ein überhaupt, wenn auch mit Nothwendigkeit, ſich ſelbſt Beſtimmendes? Nicht alle Körper ſind kryſtalliniſche, es gibt außerdem flüſſige und gasförmig expandirte, unter den feſten Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erſcheinungen der Kryſtalle oder in dem Widerſtand, den der Körper dem mechaniſchen Zerbrechen oder Zerreißen entgegenſetzt, auch in den chemiſchen Verhältniſſen zeigt ſich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein ſich ſelbſt Feſthaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben iſt, ſich ſelbſt Wiederherſtellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemiſchen Auflöſungen hat zu einer Wiederherſtellung der Atomiſtik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da ſie vielmehr nur ein Beweis der unzerſtörbaren, geiſtigen Individualität in dem einmal ſpecifiſch Beſtimmten iſt.

Zu den lehrreichſten Verſuchen der neueren Naturwiſſenſchaft gehört beſonders einer, in welchem man es gleichſam mit Händen greift, wie wenig in dem ſogenannten Palpablen, von dem ſich insbeſondere keine Atomiſtik losreißen kann, das eigentliche Weſen des Körperlichen zu finden iſt. Es iſt begreiflich, wenn man dieſen Verſuch oder dieſe Verſuche in Schatten zu ſtellen verſucht hat, von manchen Seiten gern

[1] Band II, S. 244. D. H.

der Vergeſſenheit übergeben hätte. Um ſo mehr mache ich mir gewiſſermaßen zur Pflicht ſie hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder iſt der mächtigſte und kühnſte Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von dieſen Verſuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich ſie in Gemeinſchaft [illegible] ich München gekommenen Chemiker Gehlen, e[illegible]dſten Männer, die ich gekannt habe, und deſſe[illegible]llen, die ihm näher geſtanden, noch in hoher A[illegible]einſchaft mit dieſem alſo habe ich mich ſelbſt [illegible] Verſuche überzeugt. Denken Sie ſich eine [illegible] dem Zink-, alſo + Pol derſelben ein Ge[illegible]arytauflöſung verbunden, von welcher ein Bog[illegible] Silberpol geht, ſo wird kurze Zeit, ja ſogleich nachdem die Säule in Wirkung geweſen, der Baryt an dieſem entgegengeſetzten Pole zum Vorſchein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben ſcheinen, indem ſie an dieſem zum Vorſchein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem ſie unterwegs auf keinen der ihr dargebotenen Stoffe, ſey es auch einer von denen, mit welchen ſie ſich ſonſt heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z. B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, ſo wird dieſe von der Säure, die man ſich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem dieſe an dem + Pol angekommen, fängt ſie an dieſe Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengeſetzten Richtung von der, in welcher ſie ſcheinbar gekommen iſt, zum offenbaren Beweis, daß ſie erſt an jenem Pol wieder frei geworden iſt und nun wieder ihrer ſpecifiſchen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwiſchenzuſtand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weiſe begeiſtet war, daß ſie, ohne ſich ſelbſt zu verlieren, noch immer ſich ſelbſt, aber nicht mehr materiell, ſondern rein geiſtig feſthielt. Das ſpecifiſche Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterſchied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflöſung

das Gold auf dieſe Weiſe nach dem entgegengeſetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marſchiren der Materie hier zu reden, iſt roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe iſt freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatſache ſelbſt nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anſtand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieſer Erſcheinung auf naturwiſſenſchaftliche Anſichten geäußert: „Wer von dieſen Ueberführungsverſuchen Kenntniß erlangt, wer geſehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaſchen Säule nicht etwa bloß Luftarten, ſondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle ſelbſt von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar ſo, daß ſelbſt alle ihnen in den Weg gelegten Zwiſchenmittel, mit denen ſie ſich ſonſt aufs begierigſte zu verbinden ſtreben, ſie nicht aufhielten, daß ſie, jeder andern Neigung gleichſam vergeſſen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimiſchung zu erſcheinen: wer dieſes in der That Erſtaunenswerthe geſehen hatte (und der denkende Geiſt unterſcheidet ſich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeiſtigende alles ſogenannte Ponderable nur ein Spiel ſey, und ſeiner Wirkung nichts zu widerſtehen vermöge". — Was jenen Zug betrifft, der in dieſem Verſuch das Metall oder eine baſiſche Subſtanz nach dem negativen, die Säure nach dem poſitiven Pol führt, ſo hatte eine ziemliche Zeit vor dieſen Verſuchen, nachdem man ſchon immer die magnetiſchen und elektriſchen Gegenſätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzuſehen ſich befugt gehalten hatte — berechtigt dazu ſchon durch den Umſtand des hier wie dort gleich herrſchenden Geſetzes, daß die Gegenſätze ſich ſuchen, Gleichartiges aber, + und + — und —, ſich flieht und zurückſtößt, nachdem man alſo in dieſem Verhältniß ſchon Aehnliches und Verwandtes

[1] Ueber Faraday's neueſte Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes). D. H.

geſehen, hatte die Naturphiloſophie gewagt, denſelben Gegenſatz auch in den chemiſchen Erſcheinungen zu behaupten. Derſelbe Gegenſatz ſchien in den Anziehungen und Abſtoßungen chemiſcher Stoffe nur gleichſam verkleidet, nur materialiſirter und mannichfaltiger vermittelt ſich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektriſchen, mehr an eine beſtimmte [illegible] der magnetiſchen ſich kundgebe. Und auch das v[illegible] daß der durch alle chemiſchen Erſcheinungen h[illegible]z von Sauerſtoff und Waſſer-ſtoff, als deſſen [illegible]nannten Zerſetzung des Waſſers dieſes Element [illegible]egenſatz betrifft, der Sauerſtoff der der negativ[illegible]ſſerſtoff der der poſitiven Elek-tricität verwand[illegible]he Säule beſtätigte, indem bei jeder Zerſetzung [illegible]em Geſetz, daß das Entgegen-geſetzte ſich ſucht, auf die poſitive, der Waſſerſtoff nach demſelben Geſetz auf die negative Seite der Säule ſich ſtellte. Lange vor Erfindung der Voltaſchen Säule war auch ſchon ausgeſprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß die drei Hauptformen des allgemeinen Lebensproceſſes der Natur ſeyen, und zwar, daß ſie in dieſer Ordnung ſich folgen, der chemiſche Proceß alſo unmittelbar durch den elektriſchen, mittelbar durch den magnetiſchen vermittelt ſey, hinzugefügt wurde, daß in dieſen drei Formen darum die Totalität des Natur-proceſſes erſichtlich ſey, weil ſie den drei Dimenſionen der körperlichen Natur entſprechen; auch konnte der in dieſen drei Formen erſcheinende Proceß nicht mehr insbeſondere magnetiſcher, elektriſcher oder chemiſcher Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des dynamiſchen belegt. Das Dynamiſche galt nämlich ſeit Kant als Gegenſatz des Mechaniſchen, und man nannte im Gegenſatz der mecha-niſchen Bewegung, die ein ſelbſtbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamiſch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegenſatzes zwiſchen beiden hervorbringt.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die all-gemeinen Kategorien der Phyſik, als die Kategorien des dynamiſchen Proceſſes überhaupt beſtimmt, als nicht zufällige, ſondern im Weſen

des Körperlichen ſelbſt begründete Thätigkeitsformen, die ſchon mit den drei Dimenſionen deſſelben gegeben ſeyen, indem der Magnetismus als ſolcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erſcheine, der chemiſche Proceß erſt den Körper in der Totalität aller Dimenſionen und daher auch in ſeiner Tiefe ergreife. Dieß iſt nicht ſo zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetiſch, aber er iſt immer nur in der Richtung der Länge, der elektriſche Gegenſatz, wenn er in die Tiefe dringt, wird zum chemiſchen, ſo lang er elektriſcher bleibt, iſt er ein Gegenſatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort ſeyn, die verſchiedenen Thatſachen anzuführen, in welchen ſich der Zuſammenhang des Magnetismus mit der erſten, der Elektricität mit der zweiten Dimenſion veranſchaulichet, ich verweiſe deßhalb auf die Abhandlungen in dem erſten Heft meiner früheren Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik [1]; zu erwähnen iſt jedoch, daß der Magnetismus als ſolcher gerade nur an dem cohärenteſten aller Metalle, dem Eiſen, hervortritt. Im Eiſen nämlich iſt der höchſte Grad der ſogenannten abſoluten oder, wie ich lieber ſagen möchte, der urſprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemeſſen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu zerreißen, alſo in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterſcheidet von dieſer die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft iſt, welche nöthig iſt, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der Magnetismus außer dem Eiſen — an den andern am meiſten cohärenten Körpern — den Metallen — nicht als ſolcher hervortritt, ſo heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegenſetzung erſcheint; dieß iſt jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweiſen, daß der Magnetismus nicht weſentlich die Form aller urſprünglichen Cohärenz iſt, wie ja nun auch dieſe weſentliche Gegenwart des Magnetismus in allen die Elektricität leitenden ſtarren Körpern in Folge von Oerſteds Entdeckung durch die Voltaſche Säule augenfällig bewieſen iſt,

[1] Band IV dieſer Ausgabe.

indem es ſich gezeigt hat, daß alle Körper dieſer Art — nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, ſondern die Elemente der Säule, ja ſie ſelbſt während des Geſchloſſenſeyns magnetiſch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, ſolang ſie geſchloſſen iſt, Eiſenfeile ganz ebenſo wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es iſt hier allerdings noch vieles tiefer zu erforſchen, beſonders eben das Verhältniß der drei Dimenſionen ſelbſt, durch welche das Körperliche ſich vollendet. Die mathematiſche Nothwendigkeit der drei Dimenſionen, d. h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger ſind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien ſich ſenkrecht oder rechtwinklicht ſchneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimenſionen unterſcheidet, ſo läßt ſich ja in dieſem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge iſt hier auch ſchon Breite und Tiefe, ſonſt wäre nichts Körperliches. Die drei Dimenſionen ſind alſo eigentlich drei Körper, die ſich jedoch nicht ausſchließen, und durch ihr — rein geiſtiges — Ineinanderſeyn erſt die Erſcheinung der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß iſt es auch das Verhältniß der Dimenſionen, das eine Rolle ſpielt bei der Durchſichtigkeit der kompakteſten Körper, welche die Materialiſten unter den Phyſikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt ſeyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß dieſe Körper aus nichts als Poren beſtünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetiſche Eigenſchaften annimmt, wird er nicht nur an ſeiner ganzen Oberfläche, ſondern bei tiefer eindringender Wirkung ſelbſt durch ſein ganzes Inneres und in jedem Punkt ſeiner Ausdehnung ein Doppelweſen, das wie zwei zugleich geborene und zuſammengewachſene Zwillingsbrüder ſich gegenſeitig feſthält. Aber das Körperliche nach ſeinen drei Dimenſionen iſt eine wahre natura triformis oder tricepe, wie die Alten ſich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeſchöpf, das ſchwer auszuſprechen iſt. Wer dieſes Wunderliche ſich vor Augen bringen will, der laſſe ſich einmal an einem Kryſtall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieſes Phänomen nicht ſehen können, ohne ſich zu geiſtigeren Ideen über den Urſprung der Materie, als denjenigen, welche ſie durch eine bloße Zuſammenhäufung ſelbſt ſchon körperlicher Theile entſtehen laſſen, entſchließen zu müſſen. Man redet ſo oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältniſſen von Unbegreiflichkeit, und vielen ſcheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche ſogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem iſt dieſe Weisheit, inwiefern ſie glaubt, daß ſchon die bloße Verſicherung, etwas ſey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die Unmöglichkeit des Begreifens zu zeigen. Denn es iſt ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift, daß eine Sache möglich iſt, und etwas anderes, wenn er einſieht, daß ſie unmöglich iſt. Dieß verwechſeln die meiſten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich ſucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meiſten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil ſie es in der That nicht ſehen und nur der Denkende es ſieht.

Man hat von jeher Bilder geſucht, um ſich das Entſtehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der älteſten iſt das von dem Weben hergenommene, das beſonders Goethe in der Poeſie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgeſpannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelſt des Schiffleins durch jene durchwirft oder in ſie gleichſam einträgt, heißt der Eintrag; ſein drittes Geſchäft iſt, dieſe Fäden zuſammenzudrängen und ſo das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erſt vollendet iſt. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organiſchen, ſondern der unorganiſchen iſt in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus ſelbſt ſchon Körperlichem erzeugt. Menſchen, die nur im Einzelnen ſcharf ſehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, ſo mußte auch die den drei Naturproceſſen zu den drei Dimenſionen des Körperlichen gegebene Beziehung an ſich herummäkeln laſſen, ohne daß man

sie leugnen konnte. Diese Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß nicht bloß zufällige, daß sie im Wesen, ja in der ursprünglichen Construktion der Materie selbst begründete Erscheinungen sind. Und wie dieser Typus ein durchgängiger, d. h. wahrhaft allgemeiner sey, wurde daraus ersichtlich, daß auch jene nicht mehr selbst materielle, sondern immaterielle Erscheinungen, durch die sich das eigentliche Selbst des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper dasselbe ist, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geschöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme — daß auch diese drei immateriellen Erscheinungen sich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der ursprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerscheinung ist, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja selbst das impalpable Licht unterwirft sich in seinem Verhältniß zu dem Palpablen demselben Typus, seine drei Erscheinungsmomente sind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geschieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intussusception, eine Penetration des Körperlichen stattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterschiede der drei Dimensionen legt, erhellt daraus, daß es in der organischen Welt ihr vorzüglichstes Bestreben ist, ihnen reelle Bedeutung zu verschaffen, zwischen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterschied zu setzen, und daß sie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis sie diese Unterschiede als qualitative hervorgebracht hat. — —[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimensionen unterscheidbar ausgebildet sind (denn z. B. im Wasser sind die vorhergehenden Dimensionen ausgelöscht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elastischen Wesen, wie man die Gase oder Luftarten nennt, zeigt sich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöschen aller Dimensionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum stattfindet, wo weder Länge

[1] Hier wurde ein Passus über die Unterschiede der drei Dimensionen weggelassen, da diese Materie in der Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 433 ff., ausgeführt ist. D. H.

noch Breite noch Tiefe als ſolche, der nur die Indifferenz aller Richtungen iſt — und merkwürdig iſt, daß beide Extreme, in welchen ſich der elektriſche Gegenſatz, die Oſt- und Weſtpolarität, welche ebenſo beſtimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig iſt, daß die Extreme, in welchen + und — El. noch materiell ſich darſtellt, Sauerſtoff und Waſſerſtoff, zu den letzten gehören, als Luftarten ſich darſtellen, denn das eigentlich Körperliche und am meiſten Concrete liegt in der Mitte von + und —): wenn aber, ſage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimenſionen als ſolche unterſcheidbar beſtehen, ein dreifacher iſt, ſo iſt er demgemäß auch ein magnetiſcher, ein elektriſcher, ein chemiſcher Körper — und die ſpecifiſche Differenz der Körper wird eben dadurch entſtehen, daß in dem einen der magnetiſche vor dem elektriſchen und chemiſchen, in dem andern mehr der elektriſche oder bloß noch der chemiſche hervortritt.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt ſich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltſyſtem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts iſt urſprünglich Materie, wie nichts urſprünglich Objekt, ſondern Subjekt iſt, und die Vorgänge der Weltbildung ſind keine anderen als die, durch welche das widerſtrebende, ſelbſt ſeyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird ſich als Materie zu erkennen), das Weltſyſtem iſt die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden ſpecielleren Proceß ſind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerſt eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entſteht, die doch zugleich in einem gewiſſen ſolidariſchen Zuſammenhang miteinander ſtehen und ein gemeinſchaftliches Syſtem bilden, ſo wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterſcheidungen zwiſchen der bleibenden und in allem Wechſel beharrenden Subſtanz und den Accidenzen, es werden Verhältniſſe von Urſachen, die nicht weſentlich (wieder Principien),

ſondern ſelbſt nur zufällig Urſachen ſind, und den entſprechenden Wirkungen — Cauſalverhältniſſe im gewöhnlichen Sinn des Worts — geſetzt; endlich, da das Subſtrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern beſtimmbar iſt, alſo zum Theil nicht iſt, was es ſeyn kann, zum Theil iſt, was es nicht ſeyn kann, ſo werden alle dieſe Gewordenen der Zeit unterworfen und veränderlich ſeyn, wie es die aſtralen nicht waren. Aber dieſe Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgeſetzt iſt, entſteht nach unſerer Ableitung nur dadurch, daß verſchiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu Grunde liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgeſetzt wird, daß jeder dieſer Stufen ein beſonderes Exiſtirendes entſpreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer beſonderen Stufe (der Verinnerlichung) angehöriges Exiſtirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich ſelbſt in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt ſich — nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, ſondern eine beſtehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexiſtenz dieſer verſchieden gearteten Weſen angeſehen iſt, wodurch iſt nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung ſeiner Exiſtenz beſtimmt, und wenn dieſer Umfang ein beſchränkter iſt, wodurch iſt er beſchränkt, wodurch iſt z. B. den Metallen der Kreis umſchrieben, in welchem ſie ſich verwirklichen, wodurch ſind den verſchiedenen Formationen, z. B. dem Kieſel, der Kalkformation u. ſ. w. ihre Grenzen geſetzt? Dieſe Fragen ſelbſt ſchon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Anſichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen iſt. Denn z. B. der Kantiſchen Conſtruktion der Materie gegenüber ließ ſich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch ſich die individuelle Größe eines Körpers beſtimme oder begreifen laſſe. Denn jene Conſtruktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulſivkraft. Demnach müßte bei doppelt ſo großer Attraktiv- und Repulſivkraft ein doppelt ſo großer Körper entſtehen. Aber dieß geht nicht. Man ſetze, es werde auf einen Körper x doppelt ſo viel Attraktiv- und Repulſivkraft verwendet als auf den Körper y, ſo iſt das Produkt bei x 2 A : 2 R = A : R, alſo

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z. B. ein ſtarrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulſivkraft ab, die auf ihn verwendet worden, ſondern von der Fortſetzung ſeines Cohäſionsproceſſes und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zuſammenhang verſtattet iſt dieſen zu erſtrecken. Wenn nun aber nicht von der individuellen Größe eines Körpers die Rede iſt, ſondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, ſo müſſen wir nur geſtehen, daß allerdings dieſer Proceß nicht bloß von den Gegenſätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in ſich ſelbſt alſo Subjekt und Objekt iſt, daß er alſo auch nicht bloß von den beiden Urſachen abhangen kann, durch welche dieſe Zweiheit oder Dualismus in ihm geſetzt iſt. Wir müſſen uns erinnern, daß außer dieſen beiden noch eine dritte Urſache iſt, welche wir zum voraus als Finalurſache beſtimmt haben, daß zufolge dieſer Urſache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm ſelbſt unbewußte Zwecke beſtimmt iſt. Zufolge dieſer aufs Ende hinausgehenden Anſicht iſt in dieſer ganzen Stufenfolge des Werdens nur eine Reihe und Kette von Finalurſachen, in der gleichſam für einen Moment jedes Werdende Zweck iſt, aber nur um ſogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieſes als nicht ſeyend geſetzt zu werden. So, kann man ſagen, war dieſe Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalurſache, der Zweck der Entſtehung des Weltſyſtems, aber der Proceß dieſer Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat ſelbſt wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, ſowie er erreicht iſt, nothwendig wieder eine andere und neue Welt geſetzt iſt, die ſich jetzt als Zweck darſtellt. Es iſt vorauszuſehen, daß dieſe neue Welt die organiſche und vorzüglich die beſeelte Natur ſeyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen geſucht haben, als die unorganiſche und unbeſeelte entgegenſtellen. Der Unterſchied zwiſchen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns alſo nun zunächſt beſchäftigen. Aber wer ſieht nicht ein, daß wenn die letzte

der Zweck iſt, dann nothwendig die Produktion in der [illegible] welche Zweck iſt, beſtimmt und beſchränkt ſeyn muß, und daß zwar allerdings ein abſtraktes Begreifen der Formen der unorganiſchen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich iſt, unmöglich aber ein Begreifen der unorganiſchen Natur im Ganzen außer jenem Proceß, in welchem ſie ſelbſt wieder nur eine Stufe und ein Mittel iſt, und daß wir von jener abſtrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Proceſſes, von welchem die organiſche und beſeelte Natur erſt der Schluß, das Ende und der Zweck iſt. Dieſer Proceß in ſeiner Allgemeinheit iſt kein anderer als der geologiſche, wenn die Geologie genannte Wiſſenſchaft nicht in der beſchränkten Bedeutung genommen wird, in der ſie lang genug erhalten wurde, wenn ſie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo ſie Naturgeſchichte der Erde iſt, wie ſie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie ſich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es iſt hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr ſich getraut, in ſeiner Wiſſenſchaft etwas Durchgreifendes zu leiſten ohne Zuziehung der organiſchen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz ſich zugänglich und überwindlich gemacht hat, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß es der Ueberwindung nicht noch immer widerſtrebe, und die von der höheren Potenz in ihm geſetzte Beſtimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieſes Princip ſelbſt wie durch eine plötzliche Geſinnung dem Widerſtand entſagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengeſetzte begreift, ſondern ſelbſt durch ſie frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichſam im Einverſtändniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen ſich entſchließt — ohne eine innere Umwandlung und, daß ich ſo ſage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Abſichtlichen in allen organiſchen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip

ſelbſt zu Verſtand und Beſinnung erhoben iſt. Keine philoſophiſche Theorie kann dieſe Vereinigung, — welche Kant in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfſinn erkannt und dargeſtellt hat — keine Theorie kann dieſe Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entſtehung organiſcher Weſen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verſtandes fähiges Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derſelben von der Vorausſetzung einer in jedem Sinn lebloſen Materie aus, und ſieht keine andere Möglichkeit, das Abſichtliche in den organiſchen Schöpfungen zu begreifen, außer der Herleitung dieſes Zweckmäßigen von einem Verſtande, und zwar nicht von einem den organiſchen Schöpfungen ſelbſt inwohnenden, immanenten und daher ſubſtantiellen Verſtande, ſondern einem, der außer den organiſchen Weſen ſich zu ihnen auch nur als äußere Urſache verhalten kann. Dieſe Herleitung iſt ihm die einzig mögliche. „Denn (ſo drückt er ſich ſpeciell darüber aus) da der lebloſen Materie ſelbſt die Abſichten, denen ihre Form in organiſchen Weſen entſprechen, nicht zugeſchrieben werden können, ſo iſt es nothwendig, ein intelligentes Weſen außer der Natur zu ſetzen, und daſſelbe als Urſache der in der Materie erreichten oder realiſirten Zwecke zu denken“. Durchgängig wird von Kant als unbeſtreitbar vorausgeſetzt, daß die Erzeugung organiſirter Weſen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich ſey (und dieſes Wort iſt bei ihm in der weiteſten Bedeutung, nicht in dem engen Verſtand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles deſſen iſt, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geſchehen kann). Dennoch, ſagt er, müſſen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieſer Weſen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Abſichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieſes Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, ſo bleibt allerdings nichts als ſie durch eine vom Mechanismus verſchiedene Cauſalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verſtändige Welturſache zu erklären. So weit ſpricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Urſache jener zweckmäßigen Bildungen — und dennoch iſt ihm dieſe Herleitung

nach ſeinen kritiſchen Grundſätzen ein völlig transſcendentes Beginnen. „Es iſt zwar eine Maxime unſerer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organiſchen Weſen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber dieſe Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. Wir müſſen dieſe Objekte (die organiſchen Weſen) allerdin[illegible] beurtheilen, ob aber dieſe Objekte nicht endlic[illegible] Geſetzen erzeugt werden, die uns nur unbek[illegible]ht wenigſtens im überſinnlichen Subſtrat der Na[illegible]ud liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßi[illegible] (d. h. unſtreitig dadurch beide vereint wären), [illegible] unbekannt". Kant hielt alſo hier wenigſtens [illegible]ß in dem intelligiblen Subſtrat der Natur noch [illegible]nigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d. h. blindem Entſtehen) gefunden werden könnte — dieß iſt der äußerſte Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen iſt, und wenn man ihm zugeſtehen muß, an dieſer Stelle der Wiſſenſchaft über die Schranken ſeiner eignen Philoſophie hinausgeſehen zu haben, ſo verwundert man ſich um ſo mehr, wie er nicht eingeſehen, daß ſein Beſtreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Subſtrat — dem An-ſich der Dinge — zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philoſophie ſelbſt abſchneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organiſchen Natur insbeſondere — um die Erklärung deſſelben aus einer außer- und überweltlichen Cauſalität zurückzuweiſen, keineswegs jener allgemeinen Grundſätze bedarf, welche das Reſultat der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft ſind. Auch wenn nicht alle Erkenntniß des Transſcendenten oder Ueberſinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Exiſtenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Urſache völlig gewiß wären, ſo könnte dieſe doch nie dazu dienen, jene in den organiſchen Weſen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Urſache als eine der Welt und den Dingen äußere gedacht würde. Denn dieſe in den organiſchen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit

iſt keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie ſie auch bei jeder Maſchine ſtattfindet. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt eine dem Produkt immanente, von deſſen Materie unzertrennliche, die alſo ihren Grund in demſelben Princip haben kann, von welchem auch die Materie ſelbſt geſetzt iſt. Das Organiſche unterſcheidet ſich von dem Unorganiſchen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Subſtantialität der Materie ihre Bedeutung, die ſie noch in der unorganiſchen Natur, die ſie ſelbſt im chemiſchen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Subſtanz, welche beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art und Form ſeines materiellen Seyns iſt der Organismus — Organismus. Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben iſt die Form das Weſentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz, ſondern die Subſtanz in dieſer Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor ſelbſtändig, für ſich und um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch Werkzeug, Organ eines Höheren iſt. Noch in dem dynamiſchen Proceß behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. ſ. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf, ja das Beſtreben der unorganiſchen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in ſie geſetzten Gegenſatz wieder auszulöſchen, ſich in ihrer Subſtantialität zu behaupten, nur darum ſucht ſich das Entgegengeſetzte, jedes + auch im chemiſchen Proceß ſucht ſich durch ein —, jedes — durch ein + aufzuheben. Ein unorganiſcher Körper kann im elektriſchen oder unelektriſchen, im poſitiven oder negativen Zuſtand ſeyn, ohne daß er es ſich anzieht; der organiſchen Materie ſind dieſelben Thätigkeitsformen weſentlich; der Muskel, der ſein Contraktions- oder Expanſionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theiſtiſche Hypotheſe, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Weltурſache nennen will, dieſe Hypotheſe verwahrt ſich ausdrücklich dagegen, die Urſache, von der ſie das Zweckmäßige organiſcher Form ableitet, auch als eine der Materie ſelbſt immanente zu denken, und doch nur alsdann würde dieſe Hypotheſe erklären. Kant hat geſucht,

in Bezug auf die vorliegende Frage die verschiedenen ausgleichen Systeme auf seine Weise, also a priori abzuleiten, und hat dann jedes derselben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung ist folgende. Es kann, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung ist (denn jeder Theil eines Organismus ist zugleich Mittel und Zweck). Man kann sonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung dieser Wesen als eine Technik zu beurtheilen, und diese Beurtheilung ist auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organisirten Wesen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege gehen: diese Technik entweder als absichtliche (technica intentionalis) oder als unabsichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant setzt hier gleich absichtliche und unabsichtliche Entstehung als sich gegenseitig schlechthin ausschließend entgegen, da die wahre Thatsache vielmehr eben die einer absichtlich-unabsichtlichen Entstehung ist, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine Technik ist, das Absichtliche nicht auszuschließen ist, so wenig als das Unabsichtliche, weil es eben eine natürliche Technik seyn soll, was in seinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache ist eben, daß wir keines von beiden ausschließen können. Wir müssen ein blindes, soweit unabsichtliches, Entstehen behaupten, weil diese Objekte Naturobjekte sind, und wir müssen ein absichtliches behaupten, weil in diesen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit zu erkennen ist. Durch jene Entgegensetzung einer natürlichen Technik, welche die absichtliche, und einer absichtlichen, welche die natürliche ausschließen soll, hat sich also Kant gleichsam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegensetzung zufolge entstehen nun zweierlei, einander contradiktorisch entgegenstehende Systeme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere sey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich, daß

[1] Kritik der teleologischen Urtheilskraft, Hartensteinsche Ausgabe Bd. 7, S. 265. D. H.

das Zuſammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unſeren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig ſey, und daraus fälſchlich auf eine beſondere (d. h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verſchiedene) Cauſalität geſchloſſen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigſtens der organiſirten Weſen abſichtlich ſey. Der Realismus halte ſich ſogar wegen dieſer ihm durch das Daſeyn organiſirter Naturweſen unmittelbar bewieſenen Realität abſichtlicher Urſachen berechtigt, die geſammte Natur als das Werk einer verſtändigen Urſache anzuſehen. Nach dieſer letzten Bemerkung ſollte man erwarten, daß Kant als Realism nur eben dieſes letzte Syſtem, die theiſtiſche Hypotheſe, anſehe. Aber da hätte er ein geſchichtlich gegebenes Syſtem ausſchließen müſſen, das eine abſichtliche Technik in der Natur ſelbſt behauptet. Er theilt daher die möglichen Syſteme weiter ſo ein. Der Idealismus (was er nämlich ſo genannt) ſey entweder der der Caſualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das Syſtem der Caſualität oder das epikuriſche hebe allen Unterſchied einer Technik der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinſtimmung der organiſirten Weſen mit unſeren Begriffen von Zweck für zufällig, ſondern, da die bloße Verſicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Urſachen ſeyen, die Entſtehung dieſer Formen zu erklären, — da dieſe bloße Verſicherung den Verſtand nicht befriedige, und zu dieſem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Geſetze, nach denen dieß geſchehe, angegeben würden, um ſonach ſelbſt im Stande zu ſeyn, durch Abſonderung und Zuſammenſetzung der Beſtandtheile der Materie ſolche Objekte hervorzubringen, dieſes aber unmöglich geleiſtet werden kann, ſo werde in der That alle Urſache dieſer Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derſelben ausgegeben.

Das Syſtem der Fatalität ſey das des Spinoza. Dieſes berufe ſich auf etwas Ueberſinnliches, wohin unſere Einſicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verſtande dieſes Weſens, ſondern von der Nothwendigkeit ſeiner Natur ableiten. Es iſt merkwürdig, daß Kant von einem Ueberſinnlichen

bei Spinoza spricht, dem man sonst vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Substanz auch einen unendlichen Verstand setzt, so wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlassen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieser doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verstand seinen nothwendigen Antheil habe. Dieser Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott — nicht ein lebloser, wie Kant sagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigstens als lebendig dargestellter ist, wozu in den Prämissen der Lehre selbst doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans so völlig gleichgültig nebeneinander bestehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht sich begnügte, zu behaupten, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er versuchte, dieses Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es ist gegen diesen auch eben nur dieses einzuwenden, daß er ein unentwickeltes System ist. — Als Systeme, welche eine absichtliche Technik in der Hervorbringung organisirter Wesen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Ursache des Weltganzen) gezeigt seyn müssen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit setzt, freilich eine Unmöglichkeit ist. Die Hauptsache aber ist, wie schon bemerkt, übersehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organische Naturprodukte entständen, einen verständlichen Begriff zu geben, niemals auch nur versucht worden ist. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organisirten Wesen würden also nach dieser Ansicht immer nur Kunstprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche θαυμαστόν derselben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieses besteht eben darin, daß sie Naturprodukte sind und als solche absichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, sondern gleich sind.

Außer dieſen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes Syſtem. Das erſte (der Epicurismus) ſetzt eine lebloſe Materie, das zweite (fataliſtiſche) einen lebloſen Gott voraus. Wie nun dieſem im Theismus der lebendige Gott, ſo ſteht der lebloſen Materie in jenem die lebendige Materie — im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweiſe müßte der Hylozoismus ein Syſtem ſeyn, das eine abſichtliche Technik behauptet und eine unabſichtliche ausſchlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein ſolches Syſtem wenigſtens nicht Hylozoismus ſeyn könnte. Denn wenn bei der Entſtehung organiſirter Weſen nichts wie Abſichtlichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, ſoll das hervorbringende Subjekt hyliſcher Natur oder die Materie ſelbſt ſeyn, ſo wird ſich das Unabſichtliche nicht ausſchließen laſſen. Kant ſelbſt erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Urſache in die Materie ſelbſt ſetze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geſchehen. Entweder ſchreibe man der Materie als einer ſolchen, als Materie, eine Cauſalität nach Begriffen zu, ſo ſey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos vorgeſtellt werde, folglich Lebloſigkeit (inertia) gerade den weſentlichen Charakter derſelben ausmache. Allein es iſt wohl keinem Hylozoiſten je eingefallen, der Materie als ſolcher, der Materie in dem Sinn, wie ſie Kant hier nimmt, Leben zuzuſchreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das Princip gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne ſelbſt nur die Erſcheinung oder eine Modification iſt. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszuſetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem beſtimmten Sinn, wie es organiſchen Weſen zugeſchrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenſchaft der Materie erſcheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugeſteht, daß das ſtumpfeſte organiſche Geſchöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weiſe lebt als der Mineral, deſſen ſymmetriſch regelmäßige Bildung doch übrigens auch ſchon etwas iſt, das nicht aus der bloßen Materie im Kantiſchen Sinn erklärbar iſt.

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant dieſe, daß man der Materie zwar für ſich ihre Lebloſigkeit oder inertia ließe, aber ſie mit einem verſtändigen ſie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verſchiedenen Princip (etwa einer Weltſeele) in Verbindung ſetzte. Kant wendet gegen dieſe Anſicht ein, daß ſie doch für keine allgemeine Erklärung der Organiſation gelten könnte, weil dieſe Verbindung mit einem von der Materie verſchiedenen beſeelenden Princip ſelbſt ſchon eine Art von Organiſation ſeyn würde, wovon man doch eben erſt den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß alſo, daß jene Verbindung (einer Weltſeele mit der Materie) ſelbſt nicht erklärt iſt, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache ſelbſt noch die Urſache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen iſt. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für ſich kein Syſtem ſeyn kann und nur erſt in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie verſucht worden iſt, dieſe Vorſtellung mit allgemeineren Lehren in Zuſammenhang und Verbindung zu ſetzen, d. h. zu begründen; für ſich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollſtändige Hypotheſe. Das Unvollſtändige — nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung — liegt vorzüglich darin: Geſetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Beſonderes und von dieſer Verſchiedenes zu, ſo dürfte er das Verſtändige, den Nus, doch nicht bloß in die mit der Materie verbundene Seele legen. Sollte dieſe der organiſchen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das ſie bloß leidet, ſo wäre kein Unterſchied zwiſchen unorganiſcher und organiſcher Natur. Die unorganiſche Materie hat unabhängig von der in ihr geſetzten Form, auch wenn dieſe zerſtört iſt, noch ihr Beſtehen, der organiſchen dagegen iſt die Form weſentlich. Wiſſen wir es alſo nicht dahin zu bringen, das, was in der organiſchen Materie als verſtändig und zweckmäßig erſcheint, aus einem ihr ſelbſt inwohnenden, mit

ihr verwachſenen Verſtand zu erklären, ſo iſt dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin iſt aber, wie ſchon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für ſich als abſolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für ſich zwar blindes, aber des Verſtandes *fähiges* Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menſchlichen Kunſtwerk, einer vollendeten Statue z. B., iſt die höchſte Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieſes Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. *Dieſer* Technicismus aber, den wir in organiſchen Bildungen wahrnehmen, *bringt* nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr ſelbſt, der Künſtler iſt hier nicht außer ſeinem Werk, ſondern mit ihm ſelbſt eins; ein und daſſelbe Princip, das als blindes die Materie ſetzt, ſetzt als befreites, durch die höhere Potenz ſich ſelbſt gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeiſter kann auch nicht die höhere Potenz ſeyn, die für ſich nichts vermöchte, ſondern ſich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unſtreitig auch in den dichteriſchen und künſtleriſchen, ja in jeder geiſtigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich ſeiner mächtig gewordenes Princip iſt.

Es gibt keinen ſtufenweiſen und allmählichen Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Welt. Mit dieſer fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organiſchen Welt nicht auf die gleiche Weiſe fort wie in der unorganiſchen, daß nämlich das blinde Princip nur immer *mehr* in ſich zurückgewendet wird. Vielmehr *im Anfang* der organiſchen Natur ſchon hat das blinde Princip ſich ſelbſt gefaßt und iſt in der Freiheit. Die organiſche Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip *wird* in ihr nicht erſt frei, es iſt ſchon frei und *muß* frei ſeyn, damit organiſche Natur anheben könne. Man kann die unorganiſche Natur anſehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip ſtufenweiſe in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, aber der Anfang der organiſchen Natur iſt immer ein *abſoluter* Anfang. Da, wo zuerſt das blinde Princip ſich in der Freiheit ſieht, nicht mehr

das blind- und bewußtlos Seyende, ſondern das ſeiner ſelbſt bewußte zu ſeyn, da fängt die organiſche Natur an. Im Anfang der organiſchen Natur iſt ſchon das Ende, das Ziel, der Zweck. Es könnte nichts Organiſches entſtehen, wenn das blinde Princip nicht ſchon frei und zur Beſinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang ſchon frei und ſeiner ſelbſt bewußt iſt, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtloſigkeit zurückgehen? und doch offenbar geſchieht dieß, da nicht bloß auf den Stufen der organiſchen Natur, wo nur die dumpfeſten Lebensregungen wahrzunehmen ſind, ſondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtloſigkeit oder wenigſtens ein Kampf zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit herrſchend iſt, und Bewußtſeyn nur am Ende dieſer ganzen Reihe im Menſchen ſiegreich erſcheint. Indem ich hierauf antworte, ſoll mein Gedanke, hoffe ich, erſt vollkommen verſtändlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang ſchon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als — A) die höhere Potenz und mit dieſer zugleich die höchſte, das ſeyn Sollende, anziehen, ſo ſich den Prototyp der Exiſtenz herſtellen. Es könnte, ſage ich; dieſes Ziel iſt ihm ſchon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieſes Ziels iſt es ſelbſt von ſeiner Blindheit befreit und ſieht zugleich ſich ſelbſt in der Freiheit. Aber eben, weil es frei, weil ihm das Ende nun gezeigt iſt, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es ſeine alte Natur ſtufenweiſe überwindet; es kann das Blinde ſeiner Natur zum Gegenſtand einer freien, ſucceſſiven Ueberwindung machen, worin dieſem zugegeben iſt, ſich noch in allen Formen zu verſuchen, eh' es ſich zur völligen Exſpiration entſchließt, um ſelbſt nicht mehr zu ſeyn, ſondern nur das Setzende des Höchſten, des eigentlich ſeyn Sollenden zu ſeyn.

Dieſe ganze Anſicht nun, nach welcher in der organiſchen Welt zwar noch ein Kampf zwiſchen Bewußtloſigkeit und Bewußtſeyn, zwiſchen dem ungeiſtigen Princip und der es in Geiſt umwandelnden Potenz, aber ein ſelbſt frei geſetzter und gewollter angenommen wird, dieſe Anſicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerſtrebende ſeyn, dennoch iſt ſie nur die nothwendige Folge der

einmal zugelaſſenen teleologiſchen Beurtheilung der organiſchen Natur und der unabweislich vorauszuſetzenden Zweckmäßigkeit derſelben im Ganzen und im Einzelnen. Iſt dieſe einmal zugeſtanden, ſo iſt unvermeidlich anzunehmen, daß der Menſch der Endzweck der organiſchen Schöpfung iſt, alſo der producirenden Thätigkeit ſchon auf den tiefſten Stufen vorgeſchwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als ſonſt gewöhnlich iſt, in der Reihe der Geſchöpfe von dem Menſchen zu den weniger vollkommenen herabzuſteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unſerer Zeit eine ſo große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommenſten aufſteigt, ſo bin ich doch gewiß, daß in der organiſchen Formenlehre oder Morphologie ſelbſt Stellen vorkommen, wo man auf den Menſchen hinausſehen muß, um gewiſſe Formen zu begreifen. Wie in den höheren organiſchen Weſen noch Rudimente, Ueberbleibſel von Organen vorkommen, die für dieſe ſelbſt nicht mehr von Nutzen ſind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, ſo kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für dieſe ſelbſt nicht nothwendig waren, ſondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer ſchon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen ſind, das hier (auf dieſer Stufe) ſich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man ſich jene Präformationen, jene Vorſpiele ſogar ſittlicher und ſocialer Verhältniſſe erklären, die wir in einigen Thierklaſſen mit ſo vieler Beſtimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organiſchen Hervorbringungen der Natur ſchon das Ende, der Menſch, vorgeſchwebt habe. Die Hauptſache aber iſt, daß, ohne eine ſolche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entſtehung der organiſchen Natur vorauszuſetzen, zwiſchen dieſer und der organiſchen Natur bloß noch ein gradueller Unterſchied, aber keine differentia totius generis ſtatthaben könnte. Denn auch in der unorganiſchen Natur iſt das blinde Princip ſchon genöthigt Beſtimmungen des Verſtandes anzunehmen, aber dieſes Princip zeigt ſich hier als ein das Verſtändige nicht ſelbſt wollend, ſondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verſtand. Der Urſtand, das was zuerſt hervortreten

muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu ſeyn, an den ſich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urſtand, in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, wird zum Verſtand, aber der Verſtand, der ſich in den unorganiſchen Bildungen zeigt, iſt nicht zum ſich ſelbſt feſthaltenden Princip geworden, er iſt ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Kryſtall z. B. gegen die Zerſtörung ſeiner Form ſich völlig gleichgültig verhält, während das Organiſche ſich in ſeiner Form zu erhalten ſtrebt. Die Freiheit der organiſchen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt ſich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß ſie nämlich nicht genöthigt iſt, in der Linie, in welcher ſie ein relativ Höchſtes erreicht hat, fortzugehen, ſondern dieſe Bewegung abbrechen und unter das ſchon Erreichte zurückgehen kann, gleichſam um einen neuen Anlauf zu machen, und ſo aufs neue anfangen kann. Hält man ſich an einzelne anatomiſche Syſteme, z. B. das Reſpirations- und Circulationsſyſtem, ſo kann man genöthigt ſeyn, z. B. die Inſekten in der Stufenreihe organiſcher Weſen unter die Mollusken herabzuſetzen, während in jeder andern Hinſicht offenbar iſt, daß vielmehr mit den Inſekten, die in manchen ihrer Klaſſen ſo viel höher begabt als jede Molluske erſcheinen, daß in dieſen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und geſetzt iſt. Die Freiheit der organiſchen Natur zeigt ſich darin, daß ſie nicht genöthigt iſt, zwiſchen ſich zunächſt ſtehenden Bildungen alle möglichen Zwiſchenglieder hervorzubringen, und daß ſie dagegen wie nach bloßer Luſt und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft iſt, ob ſie zu einem wirklichen Fortſchritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organiſche Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, ſo iſt ſie doch offenbar ebenſo weit von einer ſklaviſchen, keine Freiheit der Bewegung zulaſſenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derſelben Art weiß ſich die Natur eine gewiſſe unverkennbare Freiheit, innerhalb des feſtgeſetzten Kreiſes doch noch einen Spielraum für Verſchiedenheiten ſich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern abſolut gleich iſt, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umriſſe, ja durch innere Eigenſchaften ſich voneinander unter-

ſcheiden. Darum ſagte ich gleich anfangs, das in der organiſchen Natur waltende Princip ſey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, ſondern in freiwilliger Vereinigung und gleichſam im Einverſtändniß mit ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entſchloſſen, der Beweis hiefür konnte zunächſt nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es mußte ein ſolcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie ſelbſt durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieſer Moment konnte nur der der organiſchen Natur ſeyn. — Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die ſchon Kant nicht entgangen iſt: daß organiſche Naturweſen dem Mechanismus (wir wollen ſagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz einſehen, wie ſolches doch in Anſehung derjenigen Dinge möglich iſt, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entſtehen, weil nämlich deren Daſeyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweiſe der Natur ſehen, können wir mit allem Rechte ſagen, daß wir das Daſeyn derſelben begreifen, denn wir kennen ihre Urſachen und die Geſetze, nach denen ſie wirken, daher es auch nicht unmöglich iſt zu denken, daß wir ſolche Dinge, wie z. B. den Diamant, auch ſelbſt hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organiſchen Weſen nicht ebenſo die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz einſehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant geſucht hat, weil nämlich der Verſtand, als deſſen Wirkungen ſie beurtheilt werden, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann; er liegt vielmehr darin, daß dieſe Weſen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig ſind, in welchem es die andern ſind, daß ſie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angeſehen werden müſſen. Es iſt eines der ſchönſten Zeichen jener wiſſenſchaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er ſich eine Zweckmäßigkeit der organiſchen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verſtandes denken konnte, der außer und über der Natur ſelbſt wäre, eine

Annahme, der ſein ganzes kritiſches Weſen widerſtrebte, daß er deſſenohngeachtet die Zweckmäßigkeit ſelbſt feſthielt und ſogar die teleologiſche Beurtheilung organiſcher Weſen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieſelben und zu einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und ſo will ich denn bemerken, daß auch unſere Vorausſetzung einer Freiheit der Natur in der Hervorbringung organiſcher Weſen der wiſſenſchaftlichen Forſchung nichts weniger als hinderlich ſeyn kann, ſondern im Gegentheil dieſe ſelbſt in eine höhere Freiheit verſetzt; denn nun erſt kann ſie mit vollkommen beruhigtem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen, inwiefern von einem Ausſchweifen ins Hyperphyſiſche dabei nicht die Rede ſeyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieſer Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, alſo auch der allgemeinen Natur erforderlich ſind — ich ſage, nun erſt kann die Forſchung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphyſiſchen Annahmen nichts mehr zu fürchten iſt, der unergründlichen Abſichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachſpüren und ſich der Ausſicht auf eine wahre innere Geſchichte der Natur getröſten, in deren Schaffen der Menſch wie in das eines ihm verwandten Weſens hineinſchauen kann. Der Forſcher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur ſpricht; es iſt nichts, was er dieſer nicht zutrauen, nicht von ihr ausſagen dürfte, ohne darum über ſie ſelbſt hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade dieſe ihr zugeſprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechaniſche Philoſophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maſchinen ſehen zu können glaubte; denn gerade da iſt der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maſchine einen Künſtler, ebenſo auch die Natur, von der die organiſche Welt ein ſo weſentlicher Theil iſt, einen Einrichter außer ſich vorausſetze. In der Maſchine ſind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da iſt, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch ſtehen ſie inſoweit in einer urſachlichen Verbindung miteinander, als ein

Theil die Urſache der Bewegung des andern iſt. Aber was dieſes Letzte betrifft, ſo iſt das Verhältniß ein einſeitiges, denn nicht hinwiederum iſt der bewegte Theil Urſache der Bewegung des Bewegenden, ſo wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, ſich ſelbſt hervorbringt wie im Organiſchen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchſt künſtliche und zuſammengeſetzte Maſchinen ſeyn könnten, gehört zu den Vorſtellungen, die man glücklicherweiſe heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine ſolche Lehre aufgeſtellt werden konnte, muß man ſich der Umſtände erinnern, unter denen Carteſius dazu verleitet wurde, eine ſolche allem natürlichen Sinn widerſtrebende Meinung zu behaupten. Man kann hiſtoriſch wohl nachweiſen, daß ſie eigentlich nur dem allmählich entſtandenen Widerwillen gegen die Lehre der Ariſtoteliſchen Philoſophie von den ſubſtantiellen Formen ihren Eingang verdankte: der entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zuſammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufaſſende Beſtimmungen ableiten zu können. Es iſt derſelbe Gegenſatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Ariſtoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben iſt, den Actus oder die Form (das εἶδος). Aber wie dieſe Form in die Materie kommt, das wußte Ariſtoteles um ſo weniger zu ſagen, als er ſich dabei etwas Poſitives dachte. Die Form beſteht aber ſelbſt nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d. h. in der Verinnerlichung deſſelben. Ein Ding wird geſetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die ſie ein mehr oder weniger ſeiner Mächtiges wird. Potenz iſt gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Ariſtoteles an dem Ding im Gegenſatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, alſo überhaupt das, wodurch ein Ding in ſich iſt, mehr oder weniger ſeines Seyns mächtig iſt, bezeichnen wir dieſes mit A, das entgegengeſetzte Princip — das Seyn, das ſich als Materie oder, wie wir auch ſagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, — durch B, ſo iſt jedes Körperliche in ſich ſchon Subjekt und

Objekt, A und B, gleichſam zwei Weſen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht iſt, nimmt er das Gepräge des Verſtandes an, aber dieſer Verſtand erſcheint in der unorganiſchen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und paſſiver, aber es kommt ein Moment, wo ſich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt ſieht, und wo es ſich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieſes iſt der Moment des Entſtehens der organiſchen Natur, in welcher das ſeiner ſelbſt mächtige Princip wollend und gleichſam ſpielend das Zweckmäßige — nicht in einer blind-nothwendigen, ſondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an ſich Geiſt iſt. Wie das B das Ungeiſtige iſt, A^2 das dem Ungeiſtigen Entgegengeſetzte, es Negirende und dadurch den Geiſt Vermittelnde, ſo iſt A^3 der Geiſt ſelbſt, zu dem B in dem Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht iſt, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenſo anzieht, wie es in der Blindheit es ausſchloß und zurückſtieß. Der letzte Zweck iſt eben das ſeyn Sollende, iſt A^3 oder der Geiſt, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es ſtufenweiſe das Blinde ſeiner Natur überwindet, um eben dieſes zum Anziehungspunkt des Geiſtes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron deſſelben zu bereiten, wo alſo auch dieſes höchſte Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erſcheint.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Geſetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeſchloſſen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichſam gebührenden Moment hervorzutreten verſtattet ſey. Das Blinde ſoll nicht mit Gewalt, d. h. ſelbſt wieder nur blindlings, beſiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu ſterben beſtimmt iſt, ſoll dieſer Tod ein ſanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erſchöpfung ſeyn, d. h. daß es alles, was in ihm als

Möglichkeit lag, wirklich erſchöpft, ſeine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird ſich ſogar das Organiſche nur ſchwer von dem Unorganiſchen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende feſthält, inwiefern es ſogar Abſicht iſt (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von Abſicht ſprechen), daß in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichſte, erfüllteſte, vollendetſte Bewußtſeyn entſtehe, ſo wird im Organiſchen ſelbſt bis zur höchſten Stufe das Unorganiſche noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganiſchen behauptet die Materie noch immer ihre Subſtantialität, während ſie im Organiſchen zum bloßen Accidens herabgeſetzt iſt. Die Form erſcheint in jenem als das Zufällige; und die verſchiedenen Thätigkeitsformen ſind in der Materie ſtets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; ſelbſt der chemiſche Proceß läßt die Subſtantialität der Materie unberührt Dieſe Selbſtändigkeit alſo wird die Materie auch gegen das ſchon anfangende organiſche Leben behaupten, im Ganzen ſowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewiſſe Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganiſche ſich immer wieder über das Organiſche geſtürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man ſich unſtreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen iſt. Eben durch das anfangende Organiſche werden im Unorganiſchen neue Gegenſätze hervorgerufen, durch die Erſcheinung des Organiſchen ſelbſt wird der Widerſpruch des Unorganiſchen geſteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Beſtreben, ihre Subſtantialität zu behaupten, in jenen unorganiſchen Abſätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der erſten organiſchen Weſen zu ſeyn ſcheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei dieſen ſtehen zu bleiben) ſind noch ganz unorganiſch, ihre Abhängigkeit vom Leben ſpricht ſich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich ſind ſie völlig unbelebt, das Unorganiſche, d. h. die noch immer Subſtanz ſeyn wollende, ihr Selbſtſeyn behauptende Materie, iſt nur in den

Dienſt des Organiſchen getreten, ohne ſelbſt organiſch geworden zu ſeyn. Allein das Knochengerüſt der höheren Thiere iſt ſelbſt nur eben dieſes, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, ſelbſt organiſch gewordene Unorganiſche, das bei den niederen Thieren noch äußerlich iſt und als Schale oder Gehäuſe [illegible]t.

Aber ſelbſt eine noch ältere Vergangenheit wird in das organiſche Leben aufgenommen, damit eben dieſes als ein ganz in ſich abgeſchloſſenes, vollendetes, ſelbſt als univerſelles erſcheine. Der träge und nur periodiſch ſich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raſchere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts ſich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation iſt das wiederkehrende Aſtrale im Thierreich; das eigentlich Vitale iſt erſt in dem Nervenſyſtem, in welchem die höhere, in der allgemeinen Natur als Licht erſcheinende Potenz ſich zuerſt die Organe erſchafft, durch die ſie auf das Ganze belebend und beſeelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervenſyſtem ſind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erſte Verlauf des organiſchen Lebens iſt ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkſtätte entlaſſen erſcheint das Thier zuerſt als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der erſten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart ſich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entſteht. Dieſes Allgemeine iſt, daß die ſelbſtloſe Materie, daß das außer ſich geſetzte Princip ſich ſelbſt wieder gegeben, ſeiner ſelbſt mächtig werde. Wir ſehen hier jenes außer ſich ſetzende Princip wirklich als ſeiner ſelbſt mächtigen Willen. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unabläſſigen Bewegung hingegeben, ſondern dieſes Princip unabläſſiger Bewegung in ſich beſiegt enthaltend, ſind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Geſtirn. Alle Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es iſt ein und daſſelbe Princip, was die allgemeine kosmiſche Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei ſich bewegende Thier

unterſcheidet ſich von dem Planetariſchen nicht durch eine eigne Quelle der Bewegung, ſondern nur dadurch, daß dieſer allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Weſens gegeben iſt. Die freie Bewegung entſteht nur aus der Bewältigung des urſprünglich Blinden. Nur darum iſt das Thier zum Theil, der Menſch aber völlig das überwundene Geſtirn, weil dieſe nach außen, aus ſich ſtrebende Bewegungskraft hier in ſich zurückgewendet, wieder Wille geworden iſt. Es iſt in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieſer noch ein Wille, ſondern der Wille iſt die Bewegungskraft ſelbſt, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft urſprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer ſich gekommener und darum blinder, hier aber der ſich ſelbſt zurückgegebene, in ſeine Potenz, d. h. eben in ſeine eigne Gewalt, zurückgebrachter iſt[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbſtändigkeit bereitet die ſchaffende Natur da, wo ſie das Blinde, außer-ſich-Geſetzte ihres urſprünglichen Seyns völlig zum in-ſich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen iſt, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuſchließen, und die in ſich ſelbſt ſetzende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum ſtillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen, was ſie in dem Syſtem der Sinnesorgane erreicht, indem ſie das Thier zum empfindenden Weſen ausbildet. Aber ſie ſchreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem ſie

[1] Ich habe früher den Satz ausgeſprochen: ſelbſtändig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu ſeyn, daß es die Potenz, nicht zu ſeyn, die potentia non existendi in ſich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erſcheint ein Princip, das nicht mehr bloß ſich bewegen kann, d. h. nothwendig und unabläſſig ſich bewegt, ſondern das ſich bewegen und nicht bewegen, alſo in dieſem Sinn ſeyn und nicht ſeyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbſtändigkeit dem Thier eben durch dieſe freie Bewegungsfähigkeit verliehen iſt, ſo kommt die Selbſtändigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieſes hat auch der Weltkörper und auch das Blut, ſondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erſcheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in ſeinem außer-ſich-Seyn negirt, in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, als das die Selbſtändigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin dieſe als mit Abſicht und Intelligenz, ja mit wahrer Vorausſicht handelnde Weſen erſcheinen, von denen freilich die in den höheren Klaſſen verſchwindenden oder zurücktretenden Kunſttriebe die ſchlagendſten Beiſpiele ſind, indem man ſieht, daß die ſo begabten Thiere ſich nach Zeit und Ort, ſo wie nach den wechſelnden und veränderten Umſtänden zu richten, daß ſie ſich ſelbſt dann zu helfen, d. h. ihren Zweck zu erreichen wiſſen, wenn entweder der Zufall oder menſchliche Abſicht ihre gewohnte Ordnung zerſtört hat, wie ſich z. B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verſchaffen wiſſen. Die Kunſttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerkſamkeit an ſich gezogen, weil ſie die jeder mechaniſchen, d h. in den Thieren nur Maſchinen ſehenden Theorie am meiſten widerſprechen. Es iſt von dieſer Seite alles verſucht worden, nur um nicht geſtehen zu müſſen, daß in der Natur Geiſt wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunſtmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Luſt getrieben, die ſie dabei empfinden. Und freilich iſt alle künſtleriſche Produktion mit einer Luſt verbunden. Meinte man dieſe edlere Luſt, ſo würde man gerade damit die Biene z. B. zur wahren Künſtlerin erheben. Dabei iſt aber der Unterſchied, daß der menſchliche Künſtler dieſe Luſt erſt empfindet, nachdem er ſeiner Kunſt Meiſter geworden iſt. Das Thier aber bringt gleich ſein Meiſterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es iſt alſo wohl eine weniger edle Luſt gemeint. Aber dieſe würde einer regel- und geſetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts beſſer iſt zu ſagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geſchieht, geſchieht auch nur kümmerlich und langſam, dagegen, wie ein älterer Schriftſteller ſagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die ſich ſelbſt antreibt: ſo wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühſames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entſprungenes wahrzunehmen iſt. Freilich kann ſich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit ſeine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, inſofern

er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuſchreibt, vorſichtiger ſich äußert als Theologen und Philoſophen, unter denen einer ſich ſo ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Menſch iſt ſeine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es iſt eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entſtehung des Organiſchen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu ſagen iſt als in Folge eines allgemeinen Syſtems.

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius alles (verſteht ſich alles endlichen) Seyns ſelbſt abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des urſprünglichen ſeyn und nicht ſeyn Könnenden iſt (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es iſt alſo außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das urſprünglich das ſeyn und nicht ſeyn Könnende, das an ſich ſelbſt Freiheit und Geiſt — und eben als ſolches durch den Proceß geſetzt iſt — denn in der urſprünglichen Indifferenz, vor der Entſcheidung und Ausſchließung war es nicht als ſolches geſetzt. Aber nothwendig nun iſt, daß auch dieſes ſich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, ſie negirt das Ungeiſtige, nicht um ſich, ſondern um den Geiſt an deſſen Stelle zu ſetzen, und überhaupt iſt der letzte Zweck der Proceſſes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchſte Potenz) war — wir bezeichnen es mit A^3 — daß dieſes zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organiſchen Werdens iſt nun aber eben die Verwirklichung dieſes A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erſt im Menſchen als ihm immanent, in ihm verwirklicht ſetzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anſtand zu liegen ſcheinen, daß jene Thiere, die ſich beſonders durch auf gewiſſe Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menſchen ſtehen und zu den relativ niederſten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieſer Anſtand löst ſich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menſchen der Inſtinkt und

der Kunſttrieb in dem Sinn, wie er gewiſſen Thieren zugeſchrieben wird, völlig aufhört, und daß alſo dieſe beſondere Erſcheinung nicht gerade in der nächſten Nähe, ſondern eher in einer gewiſſen Entfernung von dem Menſchen hervortreten müſſe. Zu der Erſcheinung des Kunſttriebs möchte eben dieß gehören, daß jenes freie Princip zu dem Thier noch ein m[illegible] habe, daß in dieſem, nur auf höherer Stufe un[illegible] der jener noch bloß werkzeug- liche Verſtand ſich [illegible] tieferen Stufe auch in den ſtereometriſch reg[illegible] der unorganiſchen Materie erkannten, wobe[illegible], daß gerade in den Pro- dukten dieſes K[illegible] Regelmäßige einfindet, z. B. in dem Sechseck [illegible]e in jenen ſtilleren und be- ſchränkteren Thie[illegible]unſttrieb vorzugsweiſe findet, ſcheint er alſo an ſeiner Stelle, wayreno in den höheren Thierklaſſen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Em- pfindungskräfte dieſe höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt dieſe Thiere ſchon viel zu ſelbſtändig ſind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erſcheinen. —

Im Anfang dieſer ganzen Entwicklung ließen wir die Idee aus- einander treten in ihre Momente, damit ſie durch Wiederkehr in die Einheit ſich verwirkliche. Das Auseinandergehen und ſucceſſiv Wieder- einswerden dieſer Momente iſt die Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt die Verwirklichung der Idee. Die verwirklichte Idee iſt der Menſch, und er iſt der Intention nach nur dieſe. In ihm ſoll das urſprünglich außer-ſich-Geſetzte wieder ganz in ſich geſetzt und in ſich gebracht ſeyn. Auch das Thier ſchon iſt ein ſeiner ſelbſt Mächtiges; aber nur auf gewiſſe Weiſe und partiell, der Menſch das unbedingt ſeiner ſelbſt Mächtige. Das ſich ſelbſt ganz Beſitzende iſt das Bewußte. Bewußtſeyn iſt zu-ſich-Gekommenſeyn, und ſetzt daher ein von- oder außer-ſich-Gekommenſeyn voraus. Im Thier iſt der Anfang des zu ſich Kommens, des bewußt Werdens, aber dieſes Bewußtwerden iſt immer nur momentan, für gewiſſe Zwecke, zu

denen das Thier hingeriſſen wird, das Thier iſt noch immer für etwas anderes da, der Menſch *hat* keinen Zweck, denn er iſt ſelbſt Zweck, er iſt nur, um Bewußtſeyn zu ſeyn, und das Bewußtſeyn iſt der Zweck; der Menſch iſt alſo *nichts* als *Bewußtſeyn*, und nicht noch etwas anderes. Er iſt im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die *urſprüngliche* Idee war; er iſt nur die wiederhergeſtellte, die verwirklichte Idee, alſo er iſt nicht wie alles andere *ein* Seyendes, ſondern wieder *das Seyende* — (daher ſelbſt auf dem ſpäteren naturhiſtoriſchen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menſchengeſchlechts feſtzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweiſender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben worden).

Zu dem Menſchen hat das geſammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns iſt nur ein Exiſtirendes, aber der Menſch in der Idee, d. h. ſofern er wieder die Idee (nur die verwirklichte) iſt, der Menſch *ſo* betrachtet, iſt *das* Exiſtirende — *das* Exiſtirende aber kann nicht mehrmals exiſtiren, alſo, wenn wir auf den Standpunkt der Entſtehung zurückgehen, auch nicht *mehrmals* hervorgebracht ſeyn. Der Menſch iſt unſtreitig aus dem tiefſten Geſchöpflichen, d. h. aus *dem* Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerſte Wurzel der Selbſtheit — des für *ſich* (ohne die höheren Potenzen) ſeyn Wollens des B — überwunden iſt, aber darum iſt es nicht nothwendig ein partielles oder locales Weſen, es iſt das *univerſale* Weſen. Weil er *das* Exiſtirende iſt, ſo waren alle Potenzen des Univerſums, alle dieſe getrennten Momente beſtimmt, in ihm als in der letzten Einheit zuſammenzugehen. Der Menſch ſoll, als die innigſte Zuſammenfaſſung, alle Momente der Welt in ſich vereinigen. Wir müſſen freilich annehmen, daß die Erde der Entſtehungspunkt für den Menſchen iſt — warum, das wiſſen wir nicht, es geht in Verhältniſſe zurück, die wir nicht überſehen, aber der Menſch iſt darum nicht ſpeciell ein Produkt der Erde — er iſt ein Produkt des ganzen Proceſſes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall iſt bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, ſo iſt er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausſchließlich für ſie, er iſt

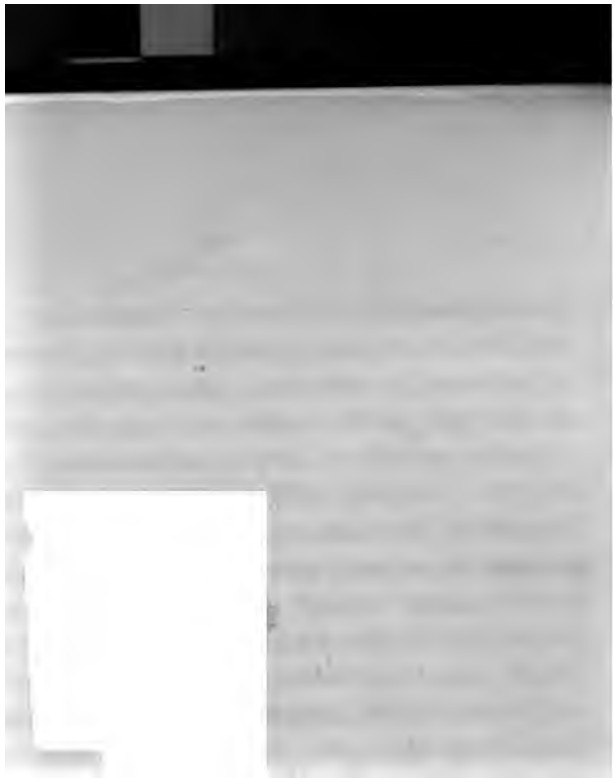
für alle Sterne, denn er iſt für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erſchaffen. Wenn er als locales Weſen erſcheint, ſo iſt er dieß nicht urſprünglich, er iſt localiſirt worden: wie? dieß muß durch die Folge ſich zeigen. Er iſt, wie geſagt, das univerſale Weſen, und ſollte daher nicht an einem beſtimmten Punkt, er ſollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apoſtel [illegible] iſt im Himmel, d. h. eben im Univerſum. Den [illegible]s anderes als das Allgemeine, Univerſelle, von [illegible]eten Freie. — — Aber eben damit, daß der [illegible] Idee iſt, haben wir ausgeſprochen, daß eb[illegible] der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens w[illegible]gspunkt eines neuen Proceſſes iſt. Auf dieſelbe [illegible]gliche, kann ja auch die verwirklichte Idee w[illegible]. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieſer Möglichkeit (nämlich wenn ſie ſich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) ſeyn werde. Ob ſich dieſes findet, ob alſo das Mögliche zugleich wirklich geworden iſt, muß ſich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beſchäftigte, war Naturphiloſophie, aber der Menſch iſt die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Dieſe neue Welt iſt die geiſtige, die Welt des Geiſtes oder auch die ideale Seite des Univerſums.

Vorwort

zu

H. Steffens nachgelaſſenen Schriften.



Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens Andenken,

gehalten am 24. April 1845.

(Mit einigen Erweiterungen.)

— — Man ist heutzutag ziemlich allgemein geneigt zuzugeben, daß in jener Zeit, wo der Name Steffens zuerst in der Literatur genannt wurde, die Philosophie einen bedeutenden Ruck gethan habe, welcher der natürlichen Sympathie zufolge, die zwischen allen menschlichen Erkenntnissen stattfindet, mehr oder weniger, schneller oder langsamer auch andern Wissenschaften eine neue Bewegung mitgetheilt hätte. Herabstimmend freilich wirkt, wenn man bemerkt, worein zum Theil der damalige Fortschritt gesetzt werde. Wahr indeß bleibt und nur parteiische Verblendung könnte übersehen, daß seit jener Zeit Standpunkte verschwunden, auf die man nicht mehr zurück-, andere entstanden sind, von denen man nicht mehr hinwegkommen kann. Freilich hört man mitunter auch wohl, es sey zu jener Zeit viel leichter gewesen, mit neuen Ansichten aufzukommen als gegenwärtig. Liegt aber nicht eben darin die Anerkenntniß eines bedeutenden Fortschrittes, daß man gesteht, es sey jetzt schwerer, zu dem Gefundenen etwas hinzuzuthun, als es einst gewesen; dasselbe zu finden, und ist nicht eben dieß das Zeichen eines glücklich Gefundenen, daß es hintennach als das Einfachste und Müheloseste erscheint? Nachkommende mögen dadurch verleitet werden, ein Verdienst darin zu suchen, daß sie den Zugang mühevoller und schwieriger machen, leicht möglich aber, daß sie darüber vielmehr

in etwas ganz anderes gerathen, und den Gedanken, deſſen ſie ſich gründlicher und methodiſcher bemächtigen wollten, vielmehr völlig verlieren.

Steffens war dadurch ungemein begünſtigt, daß ſeiner Hinneigung zur Philoſophie [illegible] der Natur vorausgegangen war. Mineralog, [illegible] in der Geſchichte der Erde die Anſchauung [illegible] gangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gew[illegible] ne die andere zudeckte, eins dem andern zu Gru[illegible]t ohne in dieſer Unterordnung ſelbſt verändert [illegible] war es dieſe Grundanſchauung, welche von der [illegible] die gegenſeitige Anziehung zwiſchen uns vermittelte. Und auch von Seiten der Naturforſchung wurde ſein Eingehen auf philoſophiſche Speculation in jener Zeit weniger ungern geſehen als in ſpäterer. Es war damals ein Bedürfniß vorhanden, ſich auch des in der Natur Gegebenen philoſophiſch bewußt zu werden. Kants Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hatten gewirkt. Man ſetzte etwas darein, die Natur der räthſelhaften Materie zu begreifen, an welche nunmehr die neue Molecülen-Theorie, die das Reich des Palpabeln auf Koſten des Denkens erweitert hat, nicht wohl mehr denken läßt. Damals hätte nicht leicht jemand ausgeſprochen, was man heutzutag ſo zu ſagen täglich hören kann, daß die Naturforſchung ihr Geſchäft um ſo beſſer betreibe, je ferner ſie ſich von aller Philoſophie halte; ein Satz, der ebenſo wahr iſt wie der, daß die Kochkunſt nicht gerade dem am beſten von Statten gehe, der dabei alles auf chemiſche Principien zurückführen wolle.

Aber allerdings iſt zwiſchen Philoſophie und Naturforſchung bei gleichſam zufälligem Zuſammentreffen im Gegenſtand eine trennende formelle Verſchiedenheit. Dem Philoſophen zählen die Formen und Erſcheinungen der Natur nicht für ſich, ſondern als Momente eines Zuſammenhangs, der über die Natur hinausgeht und ebenſowohl auf die geiſtige Welt ſich erſtreckt. Im Zweck der empiriſchen Naturforſchung

liegt es aber, ſie vielmehr abſtrakt, d. h. in ihrem für-ſich-Seyn, zu betrachten. Die Gegenſtände ſind alſo in der Philoſophie von anderer Bedeutung als in der abſtrakten Naturforſchung, wie man diejenige nennen ſollte, welche ſich unbedingt die empiriſche nennt, als brächte nicht ihr Verfahren mit ſich, es ſtets nur auf partielle Weiſe zu ſeyn. In den allgemeinen Zuſammenhang, den nur die Vernunft darzuſtellen vermag, gehören die Dinge der Natur nicht nach dem Zufälligen ihrer Exiſtenz, ſondern nach dem, was in ihnen ein Nothwendiges, was ihr Weſen, ihre Natur iſt. Dieſes Nothwendige einzuſehen, wird man über die Dinge hinausgehen müſſen; aber dieſes „Jenſeits der Dinge" iſt noch in der Natur ſelbſt; oder finden ſich in dieſer wirklich, wie man es zuweilen gern vorſtellen möchte, bloße Einzelheiten, und nicht vielmehr als die erſten Wirklichkeiten, von denen ſich erſt alle andern ableiten, allgemeine Principien? Iſt die allgemeine Schwere ein Ding, oder iſt ſie von der andern Seite ein Begriff, und nicht vielmehr dem Ding gegenüber ein Allgemeines, dem Begriff gegenüber eine Wirklichkeit? Und ſind — Einzelheiten der Wirklichkeit, iſt nicht vielmehr dieſes Durchgängige, das wir auch in andern Formen, in Licht, Wärme, Elektricität u. ſ. w. erkennen müſſen, iſt nicht dieſes erſt der eigentliche Gegenſtand der Natur-Wiſſenſchaft, der ſich die abſtrakte Naturforſchung freilich immer nur bis zu einem gewiſſen unüberſchreitbaren Punkte nähern kann? Niemand wird ihr dieſe Schranke zum Vorwurf machen, ſie iſt keine zufällige für ſie, ſondern eine von ihrem Verfahren unzertrennliche. Tadle ſie es aber nicht, wenn eben darum für die Erkenntniß der Principien ein anderer Weg eingeſchlagen wird. Sie mag ſich befriedigt finden, wenn ſie die Lichterſcheinungen durch Schwingungen eines unſichtbaren Mediums begreifen zu können glaubt; aber laſſe ſie neben ſich den andern gelten, der ſich aus einer ſolchen Erklärung nichts oder wenig macht, ſolang ihm jene ſchwingende Materie ſelbſt nicht begriffen oder etwas rein Zufälliges iſt. Die Philoſophie wird keinem entgegen ſeyn, der bei der allgemeinen Attraktion ſtehen bleibt, weil er doch ruhig damit fortrechnen und im äußerſten Fall ſagen kann: die Anziehung ſey als bloßer

Ausdruck des Phänomens zu deuten, [illegible] Physiologen [illegible] hatte er dagegen vom Philosophen, es [illegible] für einen Gewinn zu achten, wenn er auf seinem Wege [illegible] wüßte, wenn er [illegible] wissen könnte, ob die allgemeine Schwere auf Anziehung beruhe, wie ob sie durch Druck bewirkt ist. Durch Beobachtung und Experiment oder überhaupt anders als in einem über [illegible] hinaus gehenden Zusammenhang wird man das [illegible] nicht. Allein es scheint auch nicht schwer zu begreifen und einzusehen, daß Erscheinungen von solcher Allgemeinheit wie Licht und Schwere nicht selbst wieder in einer Einzelheit, z. B. einer zufällig [illegible] Materie, daß sie nur in den vorgängigen Bedingungen aller äußern Existenz ihren Grund haben, und in diesem Sinne nur [illegible] begriffen werden können[1].

Die Naturphilosophie, womit noch heutzutag manche die ganze damalige Philosophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erste Durchgangspunkt einer Bewegung, die nach dem sie bestimmenden und

[1] Deutschlands erste naturwissenschaftliche Autorität, der Verfasser des Kosmos, erklärt es (I, 71. 72.) für eine die Intelligenz entehrende Ansicht, „wenn unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft verdammt werde", selbst auf „die regsame, zu allem Schaffen und Entdecken nothwendige Einbildungskraft" wird dieß ausgedehnt. Es kann nicht in der Absicht des berühmten Mannes gelegen haben, das der Vernunft für Forschungen, die über den unmittelbaren Eindruck hinausgehen, gemachte Zugeständniß, durch das Prädicat der grübelnden zurückzunehmen, welches also hier nicht im nachtheiligen Sinn zu verstehen ist, wo mühsame, aber unnütze und vergebliche Untersuchungen damit gemeint sind. — Der Ausdruck: grübelnde Vernunft, hat übrigens durch unsern großen Lehrer Kant allerdings eine Art von klassischem Ansehen erhalten. Kant nennt die grübelnde Vernunft jene, welche aus dem bloßen Begriff (z. B. des vollkommensten Wesens) die Existenz „herausklauben" will; für den umgekehrten Fall, wo die Existenz das Gegebene ist, wozu der Begriff (d. h. das, wodurch die Existenz begreiflich wird) gesucht wird, z. B. für seine eignen Untersuchungen über das Wesen der Materie, hätte er sich des Ausdrucks nicht bedient.

leitenden Geſetz über die Natur hinausgehen mußte. Aber worin immer dieſer vom Höchſten bis zum Tiefſten reichende Zuſammenhang ſeinen Abſchluß fand, nie konnte die erſte Beziehung auf die Natur abgeriſſen werden, ein früh gehörtes Wort mußte ſich erfüllen:

Der Tempel, der zum Thron der Gottheit ſteiget,
Ruht dennoch ſanft auf der Natur.

Worauf ſich niemals wieder zurückkommen ließ, war der unnatürliche Supernaturalismus, von dem ſich damals für immer alle beſſern Geiſter abwandten.

Einer von unten aufſteigenden Philoſophie konnte Gott nur das Ende ſeyn, aber er war ihr das nothwendige Ende, und darum zugleich die End-Urſache. Auf dieſem höchſten Punkt erſcheinen die Dinge als aufgenommen in die Gottheit: Immanenz der Dinge in Gott iſt der letzte Ausdruck dieſer Philoſophie. Inſoweit iſt ſie Pantheismus, aber ein unanſtößiger und unſchuldiger, wenn er rein contemplativ bleibt, d. h., wenn er ſich als Darſtellung — bloß des idealen und logiſchen Werdens der Dinge erkennt. Im entgegengeſetzten Fall entſteht jener monſtröſe Pantheismus, mit einem anfänglich „anſternhaften Abſoluten", einem Gott, der nöthig hat durch die Natur hindurch zu gehen, um ſich bewußt zu werden. Der zufällige Ausgang in einen ſolchen Pantheismus beweist nichts gegen jene Philoſophie, die in der angegebenen Beſchränkung (auf die bloß rationale Bedeutung) der Wiſſenſchaft des wirklichen Herganges ſtets die Mittel bereiten, und vorausgehen muß, um ſie vor dem Abgleiten in unwiſſenſchaftliche und vernunftloſe Myſtik, dem ſie in allen früheren Verſuchen unterworfen war, zu bewahren. Daß übrigens ein ſo plumper Pantheismus ſo allgemeinen Eingang finden konnte, als geſchehen, kann nur zum Beweis dienen, daß weder jene reine Vernunftwiſſenſchaft die ganze Forderung der Philoſophie erfüllt, noch der ſchwache Theismus etwas vermag, den man ihm allein entgegen zu ſetzen wußte, und

den ich ſchwach nenne, weil er nur in abſoluter — nicht Ueber- ſondern Außerweltlichkeit (denn das iſt ein großer Unterſchied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß.

Ich erinnere mich lebhaft der Verwunderung, die bei vielen entſtand, als Ste[illegible] ſchließlich mit weltlicher, ja der weltlichſten A[illegible]bte, gleichſam unmittelbar von „Kalk, Baryt[illegible]weg, theologiſcher Schriftſteller wurde. Gege[illegible]iemand auffallen, da unverſehens die ganze[illegible]en, alles ohne Unterſchied nach dieſen Fragen[illegible]die Stimme Gutmeinender, die an die frühere[illegible]der Art abgethan ſchien, ſelbſt jede Polemik gegen das [illegible] von ſchlechtem Geſchmack war; wiewohl gegen die Gründlichkeit dieſer Aufklärung einigen Verdacht die paniſche Furcht einflößen durfte, als könnte die ganze alte Rechtgläubigkeit mit allen ihren betrübenden Folgen dem jetzigen Geſchlecht gleichſam über Nacht wieder als ein Joch auferlegt werden. Allein die Verhältniſſe ſind ernſt genug; aus wiſſenſchaftlichen Fragen ſind kirchliche, und damit unvermeidlich zugleich politiſche geworden und die Sachen auf einen Punkt gelangt, wo der Fall des bekannten Soloniſchen Geſetzes eingetreten und es keinem gegen ſeine Mitbürger Wohlgeſinnten, der mit ſeiner Zeit leben und in ihr wirken will, erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben, wo er zwar nicht gerade Partei ergreifen (denn er könnte ja hoffen außer allen Parteien zu bleiben) aber doch ſeinen Standpunkt nehmen und mit ausdrücklichen, unzweideutigen Worten erklären muß.

Es iſt auffallend, oder vielmehr, je nachdem man die Menſchen kennt, auch nicht auffallend, wie man der Philoſophie alle Freiheit geſtattet, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortſchreiten wohin

[1] Man ſ. was er ſelbſt über dieſen Anfang ſeiner Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde erzählt.

immer zu gelangen; nur wenn ſie ganz abſichtslos, durch bloße Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der poſitiven Religion kommt, da ſoll jene Freiheit nicht mehr gelten, da ſoll die Philoſophie wie ein ſcheu gewordenes Pferd ſich bäumen und entſetzt ſich zurückwenden; das wäre aber, wie jeder ſieht, die ſchmählichſte Beſchränkung einer Wiſſenſchaft, die vielmehr vor nichts erſchrecken ſoll. Nicht wohin ſie gelangen darf, läßt ſich ihr vorſchreiben. Nur daß ſie, um Philoſophie zu ſeyn, in ihrem Anfang ſchon mit jeder Autorität, welchen Namen ſie trage, gebrochen habe, muß vorausgeſetzt werden, daß ſie alſo ſelbſt den Namen chriſtliche Philoſophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, ſondern auch im Sinn materieller Uebereinſtimmung, da dieſe für ſie als Philoſophie keine Bedeutung hat. Namentlich wird ſie die Folgen der Reformation, in ihrer ganzen Ausdehnung, und bis zu dem Extrem vorausſetzen, zu welchem es nur ſtufenweiſe gekommen iſt, wenn auch ſcharfſinnige Geiſter den nothwendigen Gang längſt vorausgeſehen hatten. Ich nenne einen Mann von ſo anerkannt unabhängigem Geiſt, daß man auch in den nachfolgenden Worten nicht den Anhänger der römiſchen Kirche, ſondern nur den Philoſophen hören wird. „Beklagen wir, ſagt D'Alembert, in der von ihm als Secretär der franzöſiſchen Akademie gehaltenen Lobrede auf Boſſuet, beklagen wir, wie es unſere Schuldigkeit iſt, die Theologen des Proteſtantismus, daß ſie alle Autorität in Glaubensſachen verwerfen, ſo hegen wir wenigſtens eine hinlänglich gute Meinung von ihrer Logik, um uns überzeugt zu halten, daß ſie die Conſequenzen ihres Princips ſo weit treiben werden, als ſie ſich ausdehnen laſſen, und daß der Socinianismus, zu dem heutzutag die meiſten unter ihnen, offen oder insgeheim, ſich bekennen, früher oder ſpäter einem offenen und unverſtellten Deismus Platz machen werde". „Ich hatte, fährt er fort, die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen, da war das erſte Kapitel überſchrieben: Von der Nothwendigkeit einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufſchrift nur noch: Von der Nützlichkeit einer Offenbarung; ich wette, ſetzt er hinzu, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch ſprechen: Von der

Bequemlichkeit einer Offenbarung (de la commodité d'une révélation)“ [1]. Schade, daß D'Alembert die Voraussagung nicht bis auf die vierte Ausgabe erſtreckt hat; da hätte vermuthlich die Aufſchrift gelautet: Von der Unſchädlichkeit einer Offenbarung. Wo nicht der Titel, die Sache wird in Lehrbüchern deutſcher Theologen anzutreffen ſeyn, die noch [illegible] iſſen Zuſammenhangs mit der Offenbarung u [illegible] beizubehalten für gut finden. Auch D'Alembe [illegible] der proteſtantiſchen Theologen iſt glänzend ger [illegible] anc et sans alliage iſt öffentlich bekannt und die [illegible] des Tages.

Dieſe Folg [illegible] ph vorausſetzen, und während viele noch imme [illegible] beizuführen, ſie als vorhandene Thatſache annel [illegible] einen Schritt weiter und ſagt: So mußte es kommen, dieſer Fortgang war ein nothwendiger. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Chriſtenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wiſſenſchaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachſenes, dauerhaftes Syſtem treten ſollte, ein Syſtem, das die im Chriſtenthum von Anfang enthaltenen, ſo viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verſchloſſenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von dieſem Standpunkt ſogar der Wunſch gerechtfertigt ſeyn, daß der öffentliche Abfall von dem Chriſtenthum durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geſchehen könnte. Es ſelbſt will, ja es leidet keinen Zwang mehr, ſtark und mächtig will es ſeyn nur durch ſich ſelbſt, jede äußere Hülfe verſchmähend — und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation ſich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndſten Macht, die die Erde je geſehen, zurückgeſtoßen hat?

[1] Oeuvres de d'Alembert Tom. VII, (Éloge de Bossuet) p. 320 ss.

Ein Mann, den bis jetzt an politiſchem Scharfſinn kein deutſcher Geſchichtsforſcher übertroffen, von gleicher Ueberſicht der weltlichen wie der Kirchengeſchichte, macht gelegentlich der Socinianiſchen Gemeinde im ehemaligen Polen, die übrigens, wie er bemerkt, unter allen akatholiſchen jenes Landes weit die blühendſte und geordnetſte war — die ſchätzbare Bemerkung: „ſie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu ſehr vom Poſitiven entkleidet, zuletzt faſt bloß Philoſophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirkſamkeit zur Nationalkultur verlieren, je mehr man ſie als bloße Philoſophie geben will“ [1]. Enthält das Chriſtenthum unter bloßer geſchichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philoſophie unabhängig von ihm ſchon hat, ſo hat die Philoſophie nichts an ihm, und es iſt ihr nur im Weg und müßte ſo bald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner ſittlicher Wahrheiten ſehen wollte, durch die ſich niemand in ſeinem Wiſſen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle ſelbſtändige Wahrheit genommen wäre. Iſt aber der Fall der, daß die Verhältniſſe, auf welchen das Chriſtenthum nach ſeiner eignen Angabe beruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältniſſe ſind, — da iſt eine große Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung ſich beſchäftigen, um ſie nur wieder in Philoſophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr ſchon gewußt iſt, aufzulöſen, wäre ein der Philoſophie unwürdiges Treiben, da ſie vielmehr immer auf Erweiterung des menſchlichen Wiſſens bedacht ſeyn ſoll. Kennt man die „Wahrheiten“, für welche viele Theologen die „in Chriſto verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß“ hinzugeben bereit ſind, ſo wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Panſa erzählt, der nämlich ſein Königreich verkaufte, um ſich eine Gänſeheerde dafür anzuſchaffen und mit dieſer im Land

[1] Spittler's Geſchichte der europäiſchen Staaten, II, 485. — Das ſind alſo ganz andere, uns unerreichbare Anſichten, nach welchen dem deutſchen Volk der Deismus, d. h. die vollkommene Abolition alles Chriſtlichen, als der ſichere Weg zur politiſchen Größe gezeigt wird.

umherzuziehen [1]. Gegen einen so unschuldigen Geschmack kann man sich unmöglich ereifern. Die sogenannten Rationalisten irren sich, wenn sie meinen, es zürne jemand über den Gebrauch, den sie von ihrer Denkfreiheit machen. Eher könnte man geneigt seyn, ihnen vorzuwerfen, daß sie unter Denkfreiheit die Freiheit nicht zu denken verstehen, und daß sie von die[illegible] Gebrauch machen. Freilich, was man nicht [illegible] erfahren hat, kann man auch nicht annehmen. [illegible] der Mühe, auf die Kanzel zu steigen und zu [illegible] dieß oder jenes nicht begreife, zumal wenn ma[illegible] les andere nicht begreift. Ankündigenswerth [illegible] an etwas begriffen hätte, namentlich eine Leh[illegible] Leibniz, wie Lessing aufs ernstlichste beschä[illegible] in, daß sie zu begreifen verlangen, geben wir ihnen ja eben hiemit recht, man kann sie nur ermuntern auf dem Wege fortzugehen, und möchte ihnen wie Mephistopheles zurufen:

Da seyd ihr auf der rechten Spur,
Nur müßt ihr euch nicht zerstreuen lassen.

Der Protestantismus trat zuerst als Gegensatz gegen eine bestehende Kirche, und darum in der Form eines Bekenntnisses auf.

[1] Aehnliches sagt die bekannte: Neologen überschriebene Parabel von Goethe:

Ich begegnete einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt: ich sorge wie ich kann,
Daß ich mir, eh' ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich sagte, das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte: er hätt' es so weit gebracht.
Da hörte ich, er habe vom Papa,
Und ebenso von der Frau Mama
Die allerschönsten Rittergüter.

Das nenn' ich originale Gemüther.

Von nun an galt es bloß, die Richtigkeit des Bekenntniſſes, nämlich ſeine Uebereinſtimmung mit der heiligen Schrift, nicht die Wahrheit der Sache ſelbſt zu beweiſen. Die Sache ſelbſt trat für die erſte Zeit (und dieſe Zeit dauerte ziemlich lang) in den Hintergrund, um nicht zu ſagen, daß an ſie nicht mehr gedacht wurde. Die Theologie wurde weſentlich eine philologiſch-exegetiſche Wiſſenſchaft, die ſich vorzüglich in Behandlung der dogmatiſchen Stellen des Alten und Neuen Teſtaments erging; ſpäter trat ein anderer Theil hinzu, der ſich mit dem hiſtoriſchen Beweis der Aechtheit und der Glaubwürdigkeit der Bücher, aus welchen die heilige Schrift zuſammengeſetzt iſt, beſchäftigte. Heutzutag will man die Bekenntniſſe los ſeyn; und allerdings iſt ihre Zeit vorüber. Aber die meiſten, welche ſie abgethan wollen, meinen mit ihnen zugleich die Sache. Die Sache ſelbſt aber iſt älter als alle Bekenntniſſe, ſelbſt als das älteſte des heiligen Petrus [1], und in der That tritt vielmehr eben, wenn man von den Bekenntniſſen nicht mehr wiſſen will, erſt eigentlich die Sache hervor. Man erläßt den Theologen die dicta probantia, die Aechtheitsunterſuchungen und Beweiſe, und wenn der chriſtliche Glaubensinhalt von einigen bezweifelt, von den meiſten verworfen wird, ſo iſt es rein der Sache wegen, die man undenkbar und unmöglich findet. Verlangt man (wie billig) von denen, welche ſich chriſtliche Lehrer nennen, daß ſie das Chriſtenthum aufrichtig, d. h. mit eigner Ueberzeugung lehren, ſo entgegnen ſie: aber das können wir nicht (und das ſind die ehrlichen, die ſo ſagen), und wer dürfte ihnen zurufen: Ihr ſollt können? Sie würden antworten: Gebt uns die Möglichkeit! Sie fordern dieſe Möglichkeit von der Kirche.

Der Arten, wie man früher über dieſen Punkt hinwegkam, waren zwei. Die eine, in den Schulen am meiſten geltende, die gewaltthätige, da man durch die äußerlich (vermeintlich) bewieſene Göttlichkeit des Urſprungs der heiligen Schrift allen Zweifel und alles Widerſtreben gegen die Göttlichkeit des Inhalts kurzweg niederſchlug.

[1] Matth. XVI.

Hiemit war die völlige Barbarei und, ganz gegen die Abſicht der großen Reformatoren, ein dem frühern an Blindheit nichts nachgebender, ja ihn übertreffender Autoritätsglauben eingeführt, mit welchem der Vernunft nicht nur, wie man ſich heutzutag ausdrückt, das oberſte Richteramt in Glaubensſachen, ſondern jede Einſprache, jedes auch noch ſo billige Begehren ja Bitten um Verſtändigung zum voraus abgeſchlagen war. Dieß ging ſo weit, daß die unentbehrlichen wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen, durch welche die frühere ſcholaſtiſche Theologie wenigſtens für die formelle Denkbarkeit gewiſſer Dogmen geſorgt hatte, und über die ſchon zu Leſſings Zeiten die ſeichte Aufklärung ſich hinweggeſetzt hatte, jetzt von der orthodox ſeyn wollenden Theologie als unnöthig und für den blinden Buchſtabenglauben überflüſſig beſeitigt wurden [1]. Wie es aber mit dem oberſten Richteramt der Vernunft in Glaubensſachen beſchaffen ſeyn mag, ſo wird nie eine, den menſchlichen Geiſt wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darſtellung des Chriſtenthums erreicht werden, ehe — wir wollen nicht mit Leſſing [2] ſagen: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten“ geſchehen iſt; denn dieſer Ausdruck möchte großen Mißverſtändniſſen unterworfen ſeyn — aber ehe wenigſtens der Vernunft die Möglichkeit

[1] „Darin ſind wir einig“, ſchreibt Leſſing an ſeinen Bruder, „daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt; aber das möcht' ich mit dir nicht ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an dem ſich der menſchliche Scharfſinn mehr geübt und geſtärkt hätte. Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das Religionsſyſtem, welches man jetzt an die Stelle des alten ſetzen will, und mit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie ſetzen will, als das alte ſich anmaßte“. — Nachweiſungen für anderes oben Berührte waren ebenſowohl zu geben, wenn man nicht Weitläufigkeit vermeiden wollte. — Gegen „das oberſte Richteramt der Vernunft“ ſpricht neuerlich die Erklärung der k. ſächſiſchen Herrn Miniſter in Evangelicis, ebendieſelben erwähnen unter den Dingen, die ſie nicht dulden wollen, auch die Herabſetzung der heiligen Schrift zu dem Range einer bloß hiſtoriſchen Autorität. Man könnte wünſchen zu wiſſen, wie überhaupt, und wie gerade bei dem bloß äußerlichen Erweis der Wahrheit des Chriſtenthums die erſte Stellung der Schrift eine andere als die bezeichnete ſeyn könnte.

[2] Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 76.

der Verhältniſſe einleuchtend gemacht iſt, auf denen die chriſtlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn ſie vieles nicht unmittelbar begreift, iſt um ſo mehr berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich gemacht werde, wie ja ein großer Theil der anerkannteſten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen darauf gerichtet iſt, ihr auch die Natur erſt begreiflich zu machen.

Ein Abſtehen von dieſer Forderung iſt nur ſo weit möglich, als der Inhalt des chriſtlichen Glaubens Gegenſtand der unmittelbaren innern Erfahrung werden kann; denn an das, was man erfahren, kann man glauben, wenn man es auch nicht begreift, und in der That noch die letzten unter den einſichtsvolleren Theologen einer früheren Zeit erklärten ohne Rückhalt das ſogenannte Testimonium Spiritus Sancti, d. h. die gefühlte und erfahrene Göttlichkeit des Inhalts, als den einzigen überzeugenden Beweis von der Göttlichkeit des Urſprungs der heiligen Schrift; allen andern, äußern oder hiſtoriſchen Beweiſen ſchrieben ſie nur eine pädagogiſche Bedeutung zu. Dieſes alſo iſt dann die zweite allein zuläſſige Art über den Punkt der Möglichkeit hinwegzukommen, die wir im Gegenſatz mit jener erſten die fromme nennen wollen.

Auf der Erfahrung aber kann der Einzelne ſtehen, nicht ſo die Kirche. Die Erfahrung muß eines jeden eigne ſeyn; was jeder erfährt, muß er an ſich ſelbſt, er kann es nicht an andern, alſo auch nicht an einer Geſammtheit anderer erfahren, wenn ſchon die gleiche Erfahrung vieler andern ihn in der eignen beſtärken kann. Und ſo wenig als die Kirche kann die Theologie auf der bloßen Erfahrung ſtehen, die Theologie ſoll eben das allgemeine, über den bloß individuellen Ueberzeugungen ſchwebende, und ſie kann darum nur das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn der Kirche ſeyn.

Der Unterſchied unſerer von der früheren ſcholaſtiſchen Zeit iſt eben, daß es um die Sache ſelbſt geht (de capite dimicatur) und alles andere dagegen zurückgetreten iſt, daß es ſich alſo auch nicht mehr um die bloß formale, daß es ſich um die reale Denkbarkeit handelt. Dieß iſt der wahre Fortſchritt, der nicht wieder zurückgenommen werden

kann, die Forderung, die ſich nicht abweiſen läßt, welchen Vorwand man nehme, auch nicht mit dem gewöhnlichen, die Unbegreiflichkeit, oder wenigſtens das Nichtbegreifen ſey nothwendig zum Glauben; denn darin iſt nur Mißverſtand. Denn alles Glauben iſt nur Glauben an die Wirklichkeit, blindes, wenn die Einſicht in die Möglichkeit fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äußeren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingeſehen iſt. Denn dieſe Einſicht hebt den Glauben nicht auf, es iſt nicht ſo, daß aus der Möglichkeit nothwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einſehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; daß er es wirklich gethan, muß immer geglaubt werden. Der Glaube bleibt ſo etwas ganz für ſich, unabhängig von aller Wiſſenſchaft, frei ſogar von jeder Berührung mit derſelben, weil rein von allem Allgemeinen, das Perſönlichſte, in das als innerſtes Heiligthum menſchlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wiſſenſchaft, eingreift. Das iſt der Sinn der unverſtandenen, darum ſo viel mißbrauchten Glaubensfreiheit. Hierin (im Glauben) iſt jeder dem andern gleich und der Wiſſende wie der Unwiſſende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einſieht (und ein ſolcher ſollte jeder Lehrer ſeyn) an die Wirklichkeit in keinem andern Sinne glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an ſie glaubt, der für ſich bloß an die Erfahrung gewieſen iſt. Denn auch jener glaubt an die Wirklichkeit, der Erlöſung z. B., nicht weil er die Möglichkeit einſieht, ſondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht geben; dieſe zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweiſe der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geſchickt, worin — mittelſt der dem Volk in dieſer Abſicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel — der heilige Geiſt ſelbſt Lehrmeiſter iſt. Wohl aber dazu bedarf er des menſchlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beſtändig in dieſe Schule weiſe, ſondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zuſammenhang erhebe, in

welchem es ihm zugleich ein Denkbares ja ſogar ein wirklich Gedachtes wird. Ein ſolcher Unterricht wird möglich gemacht durch eine Theologie, in welcher nicht ſcholaſtiſch die bloß formale, in welcher vielmehr die reale Denkbarkeit gezeigt iſt. Man könnte einwenden, es ſey von dem chriſtlichen Volksunterricht hiemit zu viel gefordert. Allein, wenn man Geiſtliche über unkirchlichen Sinn, d. h. vorzüglich über geringe Theilnahme an ihren Predigten, klagen hört, ſo liegt ein Hauptgrund wohl darin, daß zu wenig in dieſen gelernt wird, kaum einer durch ſie ſeine Erkenntniß erweitert fühlt, der doktrinelle Inhalt zu mager iſt, an ein wirkliches Erbauen, d. h. Aufbauen eines Syſtems chriſtlicher Einſichten, nicht gedacht wird, der bloßen moraliſchen Salbadereien nicht zu gedenken.

Wir danken den gotterweckten Männern, welche, den frommen Ph. Spener an ihrer Spitze, gegen die ſcholaſtiſche, in die dürrſte Verſtandeswiſſenſchaft ausgeartete Theologie die Rechte des Herzens und der Erfahrung geltend machten. Wenn indeß in Folge ihrer Wirkung die formale Theologie ihre Geltung verlor, ſo war damit zunächſt nur dem Rationalismus der Weg gebahnt. Denn für eine reale Theologie, welche an die Stelle der bloß formalen nun kommen ſollte, bot die Philoſophie keine Mittel dar. Eine bloße ſogenannte Herzenstheologie war der Zeit, wie ſie damals ſchon bevorſtand, nicht gewachſen. Könnte man mit der bloßen Erfahrung die Frage nach der Möglichkeit, d. h. die Philoſophie zurückweiſen, ſo bedürfte es keiner Theologie, und jeder wäre gleichberechtigt, aus ſeiner innern Erfahrung heraus vor der Gemeinde zu reden, wie dieß ja bei einigen Abzweigungen der proteſtantiſchen Kirche der Fall iſt. Nicht fragt ſich daher, ob Theologie ſeyn ſoll, ſondern nur, welche ſeyn ſoll.

Inzwiſchen nun aber haben einige, die es zu keiner Theologie gebracht zu haben und es auch zu keiner bringen zu können ſich bewußt ſind, einer bekannten Taktik gemäß, die einen hoffnungslos gewordenen Kampf gern von einem Gebiet auf ein anderes ſpielt, ſtatt der Frage um die Theologie die Frage um die Verfaſſung der Kirche auf die Bahn zu bringen geſucht und damit einen weit verbreiteten

zuſtimmenden Wiederhall gefunden. Wenn ſie dabei alle ihre Hoffnung darein ſetzen, es werde eine ins Leben zu rufende Kirchenverfaſſung der Kirche dazu helfen, ſich ſelber neukräftig zu geſtalten, ſo iſt die natürlich erſte Frage: woher der ſo beſchaffenen Kirche die Verfaſſung kommen ſoll. Von ihr ſelbſt? Ja, wenn in ihr nur irgend ein Selbſt, ein gemeinſchaftliches Bewußtſeyn anzutreffen wäre, ſtatt deſſen man nichts als Individuen, Parteien und Meinungen ſieht, die ſich über eine Verfaſſung ſo wenig einigen würden als über die Theologie, welcher man auf dieſe Weiſe aus dem Wege gehen wollte. Was bliebe daher übrig, als daß die einzige bis jetzt vorhandene allgemeine Macht, die politiſche, ſich ins Mittel ſchlüge und dazu hergäbe, eine Kirchenverfaſſung zu diktiren, in der Hoffnung: das religiöſe Verſtändniß, in welchem erſt die eigentliche Kirche iſt, alſo die Kirche ſelbſt würde dann ſchon nachkommen. Ohne das doppelt Widerſinnige, das hierin liegt, weiter hervorzuheben, iſt es bemerkenswerth, daß freiſinnig ſeyn wollende Theologen, in vollkommener Rathloſigkeit, gegen Skandale und Verwirrungen, in die ſie übrigens ſelbſt mit die Kirche haben gerathen laſſen, ebenſo, wie man ſonſt nur den Anhängern einer veralteten Dogmatik vorzuwerfen pflegt, die Hülfe des Staats herbeirufen.

Das Bekenntniß, mit welchem der Proteſtantismus auftrat, hatte zunächſt nur ſeine Bedeutung gegen die Kirche, von der er ſich trennte, und mit der, eben weil mit ihr einſt vereinigt, er ſich auseinanderzuſetzen hatte. Aber mit Aufſtellung der Lehren, durch die er ſich von ihr ſchied, war ſeine Miſſion nicht vollendet. Es bleibt immer die Frage: warum legte er denn auf jene Lehren ein ſo großes Gewicht? Sie konnten wohl der Grund, aber nicht der Zweck der Trennung ſeyn. Er ſuchte mit ihnen ſelbſt noch etwas Höheres und Allgemeineres. Er ſuchte die unſichtbare Kirche, an deren Stelle, ſie verdrängend, die äußere und ſichtbare ſich geſetzt hatte. Wir können auch ſagen: er ſuchte die wahre Kirche, deren weſentliches Attribut die

Einheit und Allgemeinheit ist [1]. Die Allgemeinheit als bloß äußere würde immer nur eine zufällige und daher nicht die wahre seyn können. Die wahre Allgemeinheit kann nur die innere und wesentliche seyn, die beruht auf der absoluten Allgemeinheit der christlichen Principien selbst, und erreicht ist, wenn eben diese Allgemeinheit erkannt, wenn erkannt ist, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist [2].

Alles aber, was auf Erkenntniß beruht, hat der Natur des menschlichen Geistes zufolge nur einen stufenmäßigen Fortgang, eine allmähliche Entstehung. Die Reformation war daher von Anfang unvollendet, nur der Beginn dessen was werden sollte, nicht es selbst. Solang er nun jene wahre Allgemeinheit nicht erreicht hatte, war der Protestantismus zwar — auch Kirche, aber nur eine Art von Kirche. War die Kirche

[1] Er hat das una et catholica nicht aufgegeben, sondern für die ecclesia invisibilis festgehalten.

[2] Es gibt noch immer viele, die sich bemühen, ja sich plagen, das ewig Wahre im Christenthum zu entdecken; ihr Unglück ist, daß sie unter dem ewig Wahren alles das meinen, was keines Nachdenkens bedarf, was jeder von selbst weiß, wie ihnen Vernunft der Verstand ist, den jeder hat. Es geht ihnen mit dem Ewigen wie mit dem Allgemeinen, das sie mit dem Richtigen verwechseln, wonach das allgemeinste Bekenntniß das ist, das nichts bekennt. — Eine andere mögliche Anwendung des oben Gesagten wäre auf die etwa vorhandene Meinung, mit den Resultaten einer gelehrten und in dieser Hinsicht anerkennenswerthen Kritik, durch welche Verfasser und Abfassungszeit neutestamentlicher Schriften zweifelhaft werden sollen, das Christenthum selbst erreichen zu können. Das wäre die Einbildung derer zu Babel, die sich auch einbildeten, einen Thurm zu bauen, deß Spitze an den Himmel reiche. Das Christenthum ist selbst älter als das Christenthum, nämlich als das jener Bücher, deren Inhalt außerdem nach seiner wahren Bedeutung verstanden seyn müßte, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen könnte. Ist es eine platte Philosophie, welche ein solches Verständniß hindert, so hat sie solche gelehrte Umstände nicht nöthig, ihr muß es sich a priori und von selbst verstehen, daß eine Lehre wie das Christenthum nur ein Gewebe successiver menschlicher Erfindungen, ohne alle objektive Wahrheit seyn kann.

in ihm verwirklich — ſo, wie ſie allein verwirklicht ſeyn kann, im Geiſt
und in der Erken niß, ſo ergab ſich die äußere und ſichtbare Geſtalt
von ſelbſt. Sola die Kirche in ihm nur im Werden iſt, kann auch
die Verfaſſung n eine vorläufige, einſtweilige ſeyn, und anders haben
es die Reformato ſelbſt nicht gemeint mit den Einrichtungen, die ſie
im Drang der U ſtände ihrer Kirche gaben. Nicht zufällig war es,
nicht bloße Dankb welche die Anfänge der Re-
formation geſchützt ar Urſache, daß dieſen die
oberſte Aufſicht wurde, welche außer dem
Gegenſatz, den ſi ſich gelaſſen hatte, in ihr
ſelbſt auftauchende u erwarten hatte, Gegenſätze,
die ſie weder wie eiſerner Fauſt unterdrücken,
noch mit der Ma auseinander weichende Mei-
nungen zu beherrſchen vermögenden Erkenntniß niederhalten konnte. Nicht die Kirche, ſondern nur eine Kirche, und daher in unvermeidlichen Kämpfen mehr und mehr ſelbſt als bloße Partei angeſehen, war ſie in der Lage, wo nur das Dazwiſchentreten einer unbetheiligten, wenn nicht über, doch außer den Parteien ſtehenden Macht das Aeußerſte verhindern konnte. Es iſt baarer Undank, wenn man nicht einſieht, daß eine Kirche, wie die proteſtantiſche noch jetzt iſt, ohne Hülfe der weltlichen Macht gar nicht beſtehen könnte, und thöricht, zu glauben, daß ſelbſt dieſe ihr eine Verfaſſung zu geben vermöchte, bei der ſie dann ſich ſelber regieren und aller weiteren Dazwiſchenkunft entrathen könnte. Von der andern Seite dürfen wir zu der Geſinnung unſerer Fürſten, und am gewiſſeſten zu der des mächtigſten unter ihnen, vertrauen, daß ſie die ihnen gewordene Macht als ein heiliges Vermächtniß anſehen und ſie nicht aus den Händen laſſen werden, ſolang das Ziel unerreicht iſt, am wenigſten ſie irgend einer ſelbſt hervorgerufenen Gewalt übergeben, von der vorauszuſehen wäre, daß ſie dem Fortgang zu jenem Ziel, d. h. der fortſchreitenden Wiſſenſchaft, nur feindlich oder hemmend entgegentreten würde.

Wir hoffen dieß, obgleich wir einſehen, daß der Staat, wenn er jener Oberaufſicht ſich annimmt, nur eine peinliche Pflicht erfüllt,

wobei, da er ſelbſt nicht Partei ſeyn darf, nur ſeine überlegene Welterfahrung oder ein allgemeines Rechtsgefühl ihm zur Richtſchnur dienen kann. Oder wäre ihm, der das menſchliche Leben von allen Seiten und in den mannichfaltigſten Beziehungen ganz anders kennt als an Geiſt und Herz vertrocknete Büchergelehrte, wohl zuzumuthen, dem Werk der Zerſtörung gleichgültig zuzuſehen, die Kirche im wilden Zuſammenſtoß der Meinungen ſich vollends aufreiben zu laſſen, wenn er fühlte, welche troſtloſe Oede und Langeweile der völlige Untergang des Chriſtenthums über alle menſchlichen Verhältniſſe verbreiten müßte, welche moraliſche Wüſte, in der kein Menſch und am Ende ſelbſt die nicht leben möchten, die ſie herbeigewünſcht hatten? Zuzumuthen, ſich des Chriſtenthums ſo weit anzunehmen, daß es, als etwas einmal Eingeführtes, Scheines halber, der Form nach, oder als bloße Einkleidung fortbeſtände, innerlich aber aufgegeben wäre; als müßte er nicht in allen Verhältniſſen auf Ernſt und Wahrheit halten, zumal aber in allen öffentlichen der Lüge feind ſeyn; denn die in dem einen geduldete würde bald über alle ſich verbreiten und zuletzt das Innerſte des Staates ſelbſt verfälſchen? Zuzumuthen, daß er die von frommen Vorfahren in der Abſicht, gewiſſe Wahrheiten, die ihnen heilbringende und ſeligmachende waren, nicht untergehen zu laſſen und auch für die nachkommenden Geſchlechter zu erhalten, mit der Verkündigung derſelben verbundenen Ehren, Vortheile und Einkünfte denjenigen zuwende, welche die erlangte Stellung benutzen würden, eben dieſe Wahrheiten zu untergraben, oder ihnen öffentlich den Krieg zu erklären? Zuzumuthen, daß er eigenmächtigen und unbefugten Abänderungen der beſtehenden Ordnung, oder Aufreizungen, die keine andere Abſicht haben können, als die wichtigſten und innerlichſten Fragen zur Entſcheidung durch die Zahl und die Menge zu bringen (wovon zur Entſcheidung durch die Fäuſte nicht mehr weit iſt), nicht mit aller ihm zuſtehenden Kraft entgegentrete? Zuzumuthen, daß er des armen Volks ſich nicht annehme, wenn es durch ſchmeichelnde Worte und gleißende Reden, in denen übrigens der Name Chriſti geprieſen wird, um das ſchlechte und rechte Chriſtenthum

gebracht werden [1], oder wenn ihm zwar das geſchichtliche Chriſtenthum gelaſſen werden ſoll, aber als bloße ſchlechte Vorſtellung und nur uneigentliche Wahrheit, indeß der denkende Lehrer die wahre, die eigentliche Wahrheit für ſich behalte (nebenbei ein trefflich Fündlein, den dünkelhafteſten geiſtlichen Hochmuth einzuführen)? Wäre endlich der Staat ſelbſt dann ſo ſehr im Unrecht, als manche es vorſtellen, wenn er — ohne auch der kühnſten Forſchung und Lehrweiſe, ſolang ſie nur wiſſenſchaftlich iſt und den nothwendigen öffentlichen Anſtand nicht verletzt, etwas in den Weg zu legen; ohne irgendwie ſogenannte Rechtgläubigkeit vorſchreiben, begünſtigen oder hervorrufen zu wollen [2], ohne dem Chriſtenthum den Fortgang zu derjenigen Freiheit, welche erſt die vollkommene ſeyn wird, zu verkümmern, ohne es in den Particularismus zurückſtoßen zu wollen, aus dem es herausſtrebt, und in dem es nur wieder zu Grunde gehen könnte — wenn er dennoch, unbeſehen gleichſam und ohne Unterſuchung, aber eben darum auch keiner ſolchen vorgreifend oder vorſchreibend, nicht der zufälligen Form ſondern der Sache nach und im Allgemeinen, die Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für ſich hat, als Meinungen, die von geſtern ſind? Das alles wäre nur menſchlich, billig, gerecht, und jeder müßte ſich ſchämen, der es anders fände.

[1] „Wie der Wind Cäcias ſo fein ſanft, weich und warm wehet, damit die Blüthe herauslocket zu ihrem Verderben, alſo thut der Teufel auch, welcher gedenkt, Chriſtum zu vertilgen eben indem er ihn lehret; denn das kann der Teufel wohl leiden und nachgeben, daß Chriſtus über die Zunge gehet, und er dieweil darunter liegt, daß den Leuten die Ohren gekitzelt und ſie angeſteckt werden mit dem, was ſie gern hören". Dr. Martin Luthers Tiſchreden, K. XXXII.

[2] Davon wäre auch unter Verhältniſſen wie die jetzigen — nicht eine ächte und lautere, ſondern nur eine gemachte, verſchrobene und verfälſchte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinſten Rationalismus, wenn er nur übrigens ehrlich iſt, weit vorziehen müßte. Für eine ganz vertrackte Theologie dieſer Art kann ein einziges, angeblich bei der Verſammlung des Guſtav-Adolph-Vereins in Stuttgart geſprochenes Wort gelten: „Die perſönlich gewordene Gemeindewahrheit iſt der Gottmenſch, als das Wort, welches Fleiſch ward" (ſ. Berl. Allg. Kirchenzeitung von 1845. Nr. 76).

Dennoch iſt das letzte und auf alle Weiſe begehrenswerthe Ziel ohne Frage, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieſes Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung ſeyn. Der Staat, in dem allein bis jetzt die allgemeine Intelligenz ihre äußere Darſtellung gefunden, hält der Kirche beſtändig das Maß vor, bis zu welchem ſie ihr Bewußtſeyn zu erweitern, ihr Wiſſen zu ſteigern hat, um der in ihm wirkenden Vernunft auf gleicher Höhe und würdig gegenüber zu ſtehen, um zugleich ihm zur Ergänzung — zu ſeinem Bewußtſeyn zu werden, durch das er ſich über ſich ſelbſt erhebt, von ſeiner Einſeitigkeit frei wird. Der Staat kann die Kirche nur ſich gleich achten, d. h. ſie als frei von ſich erkennen, wenn ſie innerlich dieſelbe allgemeine Macht geworden, die er äußerlich iſt. Er hat Recht, die Kirche unter ſich zu halten und demgemäß zu behandeln, die ſich nur in der Abſchließung vom allgemeinen Bewußtſeyn und im Widerſpruch mit demſelben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, ſie ſelbſt muß ſich befreien, nicht durch Auflehnung, ſondern durch Erringen der inneren Selbſtändigkeit, welcher von ſelbſt die äußere folgt. Und auch nicht frei laſſen wird ſie der Staat, ſondern ſie wird frei ſeyn von dem Augenblick, wo ſie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen beſondern, ſondern als den wahrhaft und durch ſich ſelbſt allgemeinen hat. Dahin zielt die Bewegung, dieß iſt die wahre Strömung der Zeit, von der ſelbſt die Thorheit Zeugniß ablegt, welche dieſelbe wohl fühlt, aber nicht verſteht.

Möglich, daß durch wiederhergeſtellte alte oder improviſirte neue Einrichtungen der deutſchen proteſtantiſchen Kirche etwas mehr Stabilität gegeben, gewiſſe Ausſchreitungen in ihr leichter in Schranken gehalten werden (wiewohl, was die vorhandenen Formen betrifft, manche ſo eng mit der Eigenthümlichkeit des Landes und des Volksſtammes, bei dem ſie ſich finden, zuſammenhangen, daß es ſchwer, ja unmöglich ſeyn wird, ſie allgemein zu machen). Wenn man aber die Frage aufwirft, wo der Proteſtantismus das vorgeſteckte Ziel am eheſten erreichen werde,

ſo antworten wir ohne Bedenken: eben da, wo er am längſten gezaudert, ſich eine feſte äußere Geſtalt zu geben, wo er ſich am meiſten alles frei erhalten hat. Beſſer immer dieſes Precäre ſeiner Exiſtenzformen, dieſes Schwankende ſeines Kirchenrechts, ſolang er nur eine Kirche, und nicht die Kirche geworden iſt (denn dieſe erſt hat das unbedingte und unzweifelhafte Recht zu exiſtiren), aber immer beſſer dieſes Unklare ſeines Rechts, als eine vollkommen befeſtigte äußere Exiſtenz, die nicht ohne einen Rückfall zu erlangen geweſen wäre und nur eine Baſtarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus hätte ſeyn können, wie in England. Wenn die deutſche proteſtantiſche Kirche die Umſtände, in denen ſie ſich befindet, und an denen jetzt ſo viele ſich ärgern, im Zuſammenhang mit dem Ziel betrachtet, ſo wird ſie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Chriſti ſelbſt „höher achten denn die Schätze Egypti", als die glänzendſte äußere Verfaſſung, welche ſie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich ſchwach bin, ſo bin ich ſtark, wird ſie mit dem Apoſtel, ihrem Vorbild, ſagen; ſchwach der äußern ſichtbaren Geſtalt nach, iſt ſie ſtark inwendig, als die ganze Kraft des erſten Princips noch unverſchwendet in ſich bewahrend, und im Bewußtſeyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zuſtände vorhalten, wird ſie antworten, daß dieſe Leiden nicht werth ſind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht allein durch ſich ſelbſt ſiegreichen Chriſtenthums.

Kirche und Staat — das ſind die zwei Gebiete, in denen allein ſich die Philoſophie mit dem öffentlichen Leben berührt, und beide ſind ihr ſo nahe gelegt, daß, wie mißtrauiſch ihr Einfluß auf beide von manchen Seiten noch betrachtet wird, ſie durch nichts abgehalten werden kann, ſich angelegentlichſt mit ihnen zu beſchäftigen. Steffens trat vor keiner der großen Aufgaben zurück, und mit derſelben Freimüthigkeit, wie er ſich über religiöſe und kirchliche Verhältniſſe geäußert, hatte er auch bei gegebener Veranlaſſung über Zuſtände und Principien des Staats ſich erklärt. Es gibt Individuen, bei denen der Werth ihrer

literariſchen Leiſtungen den ihrer Perſon übertrifft. Bei Steffens galt das Umgekehrte inſofern, als man ſeine Perſönlichkeit noch immer höher anſchlagen mußte als ſeine geiſtigen Hervorbringungen. Zu einer Analyſe ſeiner naturphiloſophiſchen Werke, z. B. der großen Anthropologie, ſeiner Religionsphiloſophie u. a. mangelten Zeit und Kräfte, aber überhaupt den Lobredner ſo wenig als den Beurtheiler ſeiner wiſſenſchaftlichen und andern Werke zu machen, konnte bei der Nähe unſeres Verhältniſſes und der Uebereinſtimmung unſerer Beſtrebungen als ſchicklich erſcheinen. Mir ſtand nur zu, Zeugniß abzulegen für ſein hohes und durchaus reines Wollen: wie ich mehr gewiß als irgend einer unter den hier Anweſenden Urſache hatte, ihm das Wort des römiſchen Dichters nachzurufen:

Vielen Guten ſtarb er beweint;
Niemand beweinter als mir ſelbſt.

Aber nicht geziemte, unmännlichen Schmerz zu äußern oder zu erregen; vielmehr wofern ich im Stande war den vollendeten Freund mit Worten zu ehren, ſo konnte dieß auf die würdigſte und ſeinem Sinn gemäßeſte Weiſe nur geſchehen, wenn ich an ſeinen Namen ein frei, vom Herzen weg geſprochenes Wort knüpfte, das in einer Zeit großer Verwirrung über die wichtigſten Fragen ernſtlich Strebenden zu einiger Verſtändigung und Weiſung dienen konnte. In dieſem Sinne wurde der gegenwärtige Vortrag gehalten.

Es iſt ein weiter Weg von den erſten Anfängen aller Speculation durch alle nothwendigen Zwiſchenglieder bis zu den letzten Reſultaten, in welchen das höchſte Menſchliche ſich zuſammenfaßt. Steffens erlag nicht der Länge des Weges, wie überhaupt das Ausgezeichnete ſeines Weſens eine unverwüſtliche Jugend des Geiſtes war. Sahen wir in der letzten Zeit mit Schmerzen ſeinen körperlichen Zuſtand dem Verfall ſich nähern, der Geiſt hielt ſich aufrecht, und wer noch in den letzten Jahren ihn hörte und ſah, wie er in freier, überſtrömender Rede, mit herzgewinnender Freundlichkeit, noch immer tief ergriffen, von den höchſten Dingen redend, ſein Inneres aufſchloß, der wird mir darin

beistimmen, daß man von ihm sagen könne: Er ist in seiner Jugend gestorben.

Zwar ein langes und reiches Leben hatte er zurückgelegt; durch besondere Fügung mit auf den Schauplatz der denkwürdigen Ereignisse geführt, durch welche des deutschen Vaterlandes Freiheit und Selbständigkeit, wenn nicht so weit, als kühnere Wünsche für möglich gehalten, aber denn doch [illegible] worden, wußte er wieder in die bescheidene Stille [illegible] zurückzutreten, auch hier übrigens stets bereit, [illegible]lle die inneren Gefahren abzuwehren, die ihm [illegible] in Zeiten großer Wendepunkte durch vordringli[illegible]edachtheit bereitet worden. Er hat treu ausgeh[illegible]e seiner Wahl, Glück und Unglück der Zeit re[illegible]rkannt von seinem edeln, aufs höchste verehrten Könige, [illegible] er neb[illegible] dem Dank auch den Undank der Welt erfahren, aber aus allen Stürmen eines geistig bewegten und äußerlich wechselvollen Lebens die erquickende Frische seines Geistes und seine gegen alle Menschen liebevolle Gesinnung davongetragen, der wir zuletzt gedenken, um mit der Erinnerung an diese schönste, höher als jede geistige Begabung anzuschlagende Eigenschaft diesen dem Andenken des theuern Freundes gewidmeten Vortrag zu schließen.

* * *

Der letzte geistige Nachlaß eines so allgemein gelesenen und von so vielen geliebten Schriftstellers wie H. Steffens sollte eigentlich keiner Bevorwortung bedürfen, zumal wenn sich unter demselben so werth- und belangvolle Arbeiten befinden, wie (um diejenigen zu nennen, die in den Kreis meiner Beurtheilung fallen) die über Pascal und die über die Lebensumstände des Jordanus Brunus, dann der Aufsatz über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie, leider Bruchstück geblieben, aber dennoch anziehend, weil aus ihm zu ersehen ist, mit welcher Wissenschaft der Verewigte sich zuletzt beschäftigte, und welche Richtung er eben derselben zu geben dachte.

Da indeß irgend ein Vorwort dennoch unerläßlich ſchien, ſo habe ich, die Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philoſophie für dieß Mal überwindend, angenommen, daß der bei Eröffnung meiner Vorleſungen im vergangenen Sommerhalbjahr zu Steffens Andenken gehaltene Vortrag ſtatt eines ſolchen wohl würde gelten können, wenn es auch manchen vorkommen möchte, als ob der Charakter von Improviſation, den eine Gelegenheitsarbeit unter allen Umſtänden an ſich trägt, und der auch dieſem Vortrag durch einige Erweiterungen nicht genommen werden konnte, wenig ſtimme zu dem Ernſt und der Wichtigkeit der Gegenſtände, die in ihm zur Sprache kommen. Ich überzeugte mich inzwiſchen, daß dieſes Fragmentariſche doch mehr nur ein äußerliches und ſcheinbares, und übrigens der Zuſammenhang der zu Grunde liegenden Denkweiſe gar wohl einzuſehen ſey, wenn man nur den guten Willen und ſo viel Combination, als zum Verſtändniß jeder Art von philoſophiſcher Darſtellung erforderlich iſt, dazu mitbringe, und nicht etwa überhaupt nur das verſtehe, worauf ſich irgend eine der gangbaren, zu beliebigem Gebrauch bereit ſtehenden Bezeichnungen anwenden laſſe.

Mein Antheil an der Publication dieſes Nachlaſſes hat ſich übrigens weder auf die letzte Redaktion, deren einige Aufſätze bedurften, und noch weniger auf die Correktur der Druckbogen erſtrecken können, bei welcher, ohnerachtet der Sorgfalt, mit der des Verewigten vieljähriger Freund, Herr Profeſſor von der Hagen ſie beaufſichtigte, dennoch nicht zu verhüten war, daß durch hartnäckiges Beſſerwiſſenwollen eines Correktors in dem erſten Aufſatze als Herausgeber von Pascals Pensées Boſſuet ſtehen blieb. Geſorgt indeß wurde, daß ſolche Druckverſtöße durch ein vollſtändiges Verzeichniß, ſo weit dieß überhaupt geſchehen kann, gut gemacht wurden.

Um einem möglichen Mißverſtändniß zu begegnen, ſey noch bemerkt, daß der S. 43 unter den Schriftſtellern über Jordanus Brunus genannte Jordanus der 1700 in Berlin geborene — ſpäterhin durch Friedrichs d. G. Freundſchaft und Briefwechſel berühmt gewordene Franzoſe Jordan iſt, wie dieß aus dem Titel ſeiner kleinen Schrift:

ese Sammlung als das treue, —
benswerthen Geiste uns übrig geblieben, überall, wohin
Theilnahme erwecken!

April 1846.

Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache.

(Gelesen in der Klassensitzung der Akademie der Wissenschaften in Berlin 25. November 1850).

Meine Absicht ist, einige Vorbemerkungen zu der Untersuchung über den Ursprung der Sprache mitzutheilen. Vorbemerkungen. Denn eine in die Frage selbst eingehende Abhandlung, und die eine Entscheidung herbeizuführen auch nur beabsichtete, möchte sich schwerlich in die engen Grenzen eines akademischen Vortrags einschließen lassen. Man könnte auffallend finden, daß gerade in der Zeit, wo die sprachvergleichenden Forschungen einen so erstaunenswerthen Umfang erhalten und so glänzende Ergebnisse theils erzeugt theils in Aussicht gestellt haben, die Philosophie von jener allgemeinen Frage zurückgetreten scheint, die seit Platon bis in die spätere Römerzeit (Zeugnisse davon finden sich bei Sextus Empiricus und Aulus Gellius u. a.) vielfach erörtert worden, die sodann in neuerer Zeit, nachdem bereits Engländer, Franzosen, Deutsche damit wetteifernd sich mit ihr beschäftigt, vor nunmehr achtzig Jahren von unsern Vorgängern in der Akademie sogar zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht worden. Mit welchem Erfolg dieß geschehen, dürfte wohl kurz erörtert werden. Gekrönt wurde bekanntlich die Schrift von Herder, von welcher indeß ein dem Verfasser nicht übelwollender, ja ihm verwandter Geist, alsbald, nachdem sie im Druck erschienen war, sich wenig erbaut äußerte. J. G. Hamann hat sich nicht weniger als dreimal über die Herdersche Preisschrift vernehmen

laſſen. Zuerſt durch eine in die Königsbergiſchen Gelehrten und Politiſchen Zeitungen eingerückte Recenſion, dann durch eine fingirte Abfertigung dieſer Recenſion, die bald nachher in denſelben Zeitungen erſchien. Beide vom Jahr 1772 finden ſich im IV. Band der Münchener Geſammtausgabe wieder abgedruckt, wo jedoch bei Redaktion des erſten Aufſatzes ein ar orden. Herder iſt für den rein menſchlichen U ſagt: „Ein höherer Urſprung hat nichts für ſ iß der morgenländiſchen Schrift“ (unter dieſer iſt, gt, die Bibel oder ſpeciell die Geneſis gemeint damaligen Berliner Akademie die Bibel zu nennen ätte). Denn dieſe, fährt Herder fort, gibt offenl t menſchlichen Urſprung durch Namengebung der en Worten: Namengebung der Thiere) hatte Hamann in einem Exemplar, das ich geſehen, als Anmerkung unter dem Text beigeſchrieben: „am erſten April S. Syncellus apud Fabricium in Cod. Pseudepigr. V. T. T. I, p. 13“. Der Münchener Abdruck iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach aus demſelben Exemplar gemacht, aber die Anmerkung (mit Auslaſſung des Citat) in den Text gekommen, als ſtünde der 1. April als Datum der Namengebung auch in der Schrift, oder als wär' es von Herder ſelbſt beigefügt, der doch ſonſt nicht eben geneigt war, Ironie gegen ſich ſelbſt zu üben.

Eine Sammlung von erſten Abdrücken Hamannſcher Aufſätze, denen nicht ſelten Randanmerkungen von der Hand des Verfaſſers beigeſchrieben ſind, befindet ſich unſtreitig jetzt auf der hieſigen Königl. Bibliothek, wohin ſie mit der Jacobiſchen Bücherſammlung gekommen iſt. Vielleicht würde dort noch anderes in die Münchener Ausgabe nicht oder unrecht Aufgenommenes ſich finden.

Ein dritter auf die Herderſche Preisſchrift ſich beziehender Aufſatz Hamanns unter dem Titel: Philologiſche Einfälle und Zweifel über eine akademiſche Preisſchrift, war auf Herders Wunſch ungedruckt geblieben und iſt zuerſt in der Münchener Ausgabe ans Licht gekommen. Hier ſagt Hamann u. a. (es iſt nicht die ſtärkſte Stelle): „Mußte nicht mein

Freund Herder (er nennt ihn nachher ſogar den würdigſten ſeiner Freunde), um in den akademiſchen Schranken dem vorgeſteckten Ziel, dem Kleinod des verkündigten Preiſes nachzujagen, mußte er nicht laufen als aufs Ungewiſſe, fechten als der in die Luft ſtreicht? — Als ein kluger Haushalter eines ungerechten Mammons hat er nichts anderes als die Offenbarungen und Ueberlieferungen ſeines Jahrhunderts zum Grunde ſeiner Abhandlung legen, und ſeinen Beweis auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu und Stoppeln bauen können — — aber freilich alles nach der neueſten Bauart ſeines Jahrhunderts". (Werke, Band IV, S. 66.).

Noch ganz anders freilich hatte Hamann über eine zweite vollkommen gleichzeitig erſchienene Schrift über denſelben Gegenſtand, auf jeden Fall veranlaßt durch die Berliner Preisaufgabe (ſollte dieſe Abhandlung vielleicht gar das Acceſſit erhalten haben?) ſich ausgelaſſen. Der Verfaſſer dieſer Schrift, ein in der Folge mehr durch Arbeiten über Geſchichte der Philoſophie als durch eignes Philoſophiren bekannt gewordener Mann hatte ſeine Abhandlung: Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprache betitelt, aber ſich mit Erklärung des Urſprungs der Redetheile begnügt, war alſo an die eigentliche Frage nicht einmal gekommen. Denn, wie Hamann ſagt, der Urſprung der menſchlichen Sprache und die Erfindung der partium orationis ſind ſo weit voneinander unterſchieden als Vernunft, Logik und Barbara Celarent. „Wir überlaſſen es, fährt die Hamannſche Recenſion fort, Leſern, die etwas mehr als Primaner, aber auch keine beſtochenen Zeitungsſchreiber ſind, ſelbſt zu erfahren, wie ſchal und ſeicht des Verfaſſers Philoſophie ſey. Welche gähnenden und ſchielenden Beiſpiele, ohne Witz noch Wahl, und ſeine gelehrte supellex — quam curta! Ohngeachtet er eigentlich die Sprache nur aus dem Geſichtspunkt der Grammatik anzuſehen im Stand geweſen, ſo ſcheint er doch auch letzterer nicht einmal recht in ſeiner Mutterſprache gewachſen zu ſeyn". (Ebendaſelbſt S. 5.).

So wenig harmoniſche Töne waren der erſte Erfolg der Berliner Preisfrage und der auf ſie eingegangenen Antworten. Wenn unſere Zeit in Bezug auf die Frage zurückhaltender geworden, oder wenigſtens in die eigentliche Tiefe derſelben noch nicht eingegangen iſt, ſo darf man

dieß vielleicht als Folge des Umſtandes betrachten, den wir als die erfreulichſte Folge der neueren Philoſophie anſehen, daß die großen Gegenſtände fernerhin nicht mehr wie ehemals capitelweis, abgeſchnitten vom allgemeinen Zuſammenhang abgehandelt werden können — und die Philoſophie entweder ſich ſelbſt aufgeben oder ſich beſtreben muß, in der That jenes Webermeiſterſtück zu ſeyn, von dem Goethe ſpricht, wo ein Tritt tauſend Verbindungen ſchlägt. Wirklich hängt das Problem, wie man ſchon bei den erſten ernſtlichen Verſuchen es zu löſen bemerken kann, vor- und rückwärts ſo mit den höchſten Fragen aller Speculation zuſammen, daß jeder, der es angreift, bald davon zurücktreten wird, wenn er ſich nicht bewußt iſt, über jene zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen zu ſeyn.

Was deſſen ohngeachtet vorläufig für das Problem geſchehen könnte, würde darin beſtehen, daß verſuchsweiſe (πειραστικῶς) alle Möglichkeiten, die ſich unmittelbar darbieten, erſchöpfend aufgeſtellt, einige nach Erfund ſchlechthin, andere beziehungsweiſe verneint, die eine durch die andere berichtigt, beſchränkt oder erweitert, und ſo der Weg zu dem Wahren und Wirklichen in der Sache gebahnt würde. Dieſe nächſten Möglichkeiten ſind um ſo weniger ſchwer zu erkennen, als natürlich ſchon alle wirklich verſucht worden ſind. Die Alten kannten nur Einen Gegenſatz, die Frage war: φύσει ἢ θέσει τὰ ὀνόματα; dagegen ſchon J. G. Hamann in der zweiten Recenſion der Herderſchen Preisſchrift ſagt: allen möglichen Kundſchaften nach, die ich über dieſen Punkt habe einziehen können, gibt es hier höchſtens drei Scheidewege: den Weg des Inſtinkts, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts. In jeder dieſer Möglichkeiten zeigen ſich aber wieder untergeordnete Möglichkeiten, ſo in Anſehung des Unterrichts, über den ſich Hamann mit folgenden Worten äußert, die man freilich mit Vorſicht oder cum grano salis nehmen muß, da ſie in der zweiten Recenſion ſtehen, die ſich für eine Abfertigung der erſten gibt und vermuthlich zur Begütigung Herders geſchrieben iſt. Ueber die Hypotheſe des Unterrichts alſo ſind Hamanns Worte: „Der menſchliche fällt von ſelbſt weg (da nämlich jeder Unterricht ſchon Sprache vorausſetzt; daſſelbe wäre zu ſagen, wenn man

die gemeinſame Sprache durch Uebereinkunft, Feſtſetzung (θέσει) oder Verabredung entſtehen ließe). Der myſtiſche iſt zweideutig, unphiloſophiſch, unäſthetiſch (hier ſcheint die Parodie Herderſcher Ausſprüche ziemlich greifbar). Es bleibt nur der thieriſche Unterricht übrig". Wollte man dieſes Letzte wörtlich nehmen, ſo etwa, daß die menſchliche Sprache durch eine Nachahmung und allmähliche Vermenſchlichung thieriſcher Laute entſtanden ſeyn ſollte, ſo wäre dieſe Meinung ſo dem Genius Hamanns widerſtrebend, daß man noch einen andern als den an der Oberfläche liegenden Sinn hinter den Worten vermuthen müßte. Allein der Königsberger Einſiedler, oder wie er ſich ſelbſt gern nennen hörte, der Magus aus Norden will vielleicht nur dem Freund zu Gefallen reden, ſeiner Denkart ſoviel möglich ſich anbequemen; denn in der unmittelbar, wie es ſcheint, nach ſeinen Recenſionen der Tiedemannſchen und Herderſchen Abhandlungen, nämlich ebenfalls 1772, unter dem Titel: des Ritters von Roſenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menſchlichen Urſprung der Sprache erſchienenen Schrift, alſo in einem vierten durch die Berliner Preisfrage veranlaßten Aufſatz, in dem er ſich nun wieder nach einer andern Seite hin wegen einzelner Aeußerungen der ſogenannten Abfertigung rechtfertigen zu wollen ſcheint, in dieſem vierten Aufſatz alſo geht Hamann in alia omnia und ſcheint, freilich in ſeiner wenig entwickelten und verſtändigender Auseinanderſetzung ſchnurſtracks zuwiderlaufenden Weiſe, einen zugleich göttlichen und menſchlichen Urſprung der Sprache behaupten zu wollen.

Ich müßte nun, um es nicht bei dieſen bloßen literariſchen Vorbemerkungen bewenden zu laſſen, die drei Hypotheſen, die einzigen unſtreitig, die ſich auch jetzt, d. h. nach den bis jetzt geltenden Standpunkten, im Ganzen erwarten laſſen, auf die bezeichnete Weiſe durchgehen und ſie nach Platoniſcher Anweiſung als Stufen- und Aufſteigmittel zur wahren Theorie benutzen. Hier habe ich aber das Bekenntniß abzulegen, daß eine Ausarbeitung in dieſem Sinn eben jetzt durch verſchiedene Umſtände rein unmöglich geweſen. Es mußte denn beim Rückblick auf die vorgetragenen literariſchen Bemerkungen der lebhafte Wunſch entſtehen, den Werth derſelben doch irgendwie und von irgend einer

Seite her erhöhen zu können. Da kam mir zur rechten Zeit die Erinnerung, daß für dieſe Klaſſe Vorträge nicht bloß eigner Ausarbeitungen der Mitglieder zuläſſig erachtet ſind, ſondern wohl auch die Mittheilung einer fremden, wenn nur bis jetzt unbekannten Produktion geſtattet iſt, der freilich um ſo willkommener höherer Werth zugeſtanden wird, wenn das Ineditum einem früheren Jahrhundert und einem berühmten oder gar einem großen Namen angehört, z. B. dem eines Leibniz. Ein ſolches iſt, was ſich mir zur Mittheilung anbot, nun freilich nicht; wenn jedoch für keine Merkwürdigkeit, kann es aber heutzutage immerhin wenigſtens als eine Seltenheit oder als ein Curioſum gelten, denn offenbar gehört es nicht der jüngſten Zeit an, welche mit ſo leichter Mühe, als eine frühere Generation die äußern Abzeichen des gelehrten Standes aus dem Weg geräumt, auch die weſentliche Zierde deſſelben, die Kenntniß der alten claſſiſchen Sprachen beſeitigen zu können wähnte, im Gegentheil gehört es vielmehr einer Zeit an, in der auch Männer noch in lateiniſcher Poeſie ſich zu üben nicht verſchmähten. Denn es iſt ein lateiniſches Poëm — eben über den Urſprung der Sprache, dem man freilich wird zu gut halten müſſen, daß es dem einzigen einer didaktiſchen und philoſophiſchen Poeſie aus altrömiſcher Zeit, dem Gedicht des Lucretius, das außerdem auch die Frage vom Urſprung der Sprache berührt hat, daß es dieſem Ausdrücke und Wendungen entlehnte, aber mit dem ich gegen eine eigne Arbeit jedenfalls im Vortheil mich zu befinden hoffe, indem für diejenigen, welchen der Inhalt nicht genügen ſollte, vielleicht die ſprachliche Darſtellung einigen Reiz hat, und auf die, welchen dieſe gleichgültiger iſt, der Inhalt immer wenigſtens einige Beziehung ausüben wird. Ich begnüge mich von ſprachlicher Darſtellung zu reden, denn von poetiſcher könnte wohl erſt dann die Rede ſeyn, wenn das Poëm ins Poſitive einginge und den Streit entſchiede, anſtatt ſich mit Aufzählung der möglichen Meinungen zu begnügen. Eine Tugend des Mitzutheilenden darf ich noch erwähnen, ſeine Kürze. Und ſo ſey denn nach einem geziemenden Favete linguis die Vorleſung des kleinen Anecdoti der Beſchluß meines dießmaligen Vortrags.

De humani sermonis origine diversae opiniones[1].

Quis varias labris vocum efformare figuras
Mortaleis docuit, suavem quis ab ore loquelam
Fundere, quis rapidis animos percellere dictis?
Cetera cuncta Deus muta esse animantia jussit,
Addita soli homini verborum daedala lingua,
Naturae munus, sed munere quis docet uti?
Namque nec infantes primo sub tempore vitae
Utuntur lingua, pendent sed ab ore parentum
Auriculis avidis, ut discant verba profari,
Et claras lingua formata emittere voces.
Ast homini primum facto et majoribus orbo
Nemo erat, alloquio blando verbisque benignis
Qui daret exemplum. Sunt, qui venerabile Numen
Aeternumque patrem matris mortalis ad instar
Os homini formasse putent et verba praeisse,
Disceret ut vocis linguaeque volubilis usum.
Sed quoniam nemo est hominum, qui talia fari
Non modo, sed mente atque animo comprendere possit,
Sunt, qui nullius impulsu nulloque magistro
Verba reperta homini dicant, sed sicuti capta
Mature et caris erepta parentibus ultro
Discit avis patrii modulamina suavia cantus,
Aut veluti modo nata et luminis edita in auras
Sponte sua doctas pertexit aranea telas:
Sic neque consilio ductos, autore nec ullo
Primigenos homines hominum neque sanguine cretos
Instinctu solo naturae atque ingenita vi
Perpulsos laetae commercia inisse loquelae.

[1] In einer früheren Abſchrift dieſes von dem Vorleſenden ſelbſt im Jahr 1825 oder 1826 verfaßten Gedichts iſt der Ueberſchrift beigeſetzt: „nach einem [ſeinen Söhnen] zur Ueberſetzung ins Lateiniſche gegebenen Thema“. D. H.

In partes abeunt alias, neque Numine divo
Nec natura ipsa qui dicunt esse magistra
Usum hominem, verbis cum disceret addere verba,
Naufragio at veluti projectum ad littora vitae
Nudum hominem multo studio longoque labore
Tentandoque vias demum invenisse loquendi,
Atque r que artis habentes
Audituqu coactas
Paull mere formam,
Lene et vincula amare,
Continuo promere posset
Sensa ar roponere verbis.
Quarum opinio stare,
Docti disceptant et adhuc sine judice lis est.

Epigrammata.[1]

1825.

Die alten Burgen.

Culmina culminibus, nativis arcibus arces
Impositas prisci temporis ausa stupes.

Streitberg.

Eversas arces atque alto culmine culmen
Dejectum nostri temporis ausa vides.

Die Wiesent.

Dulce sonans per prata virentia labitur amnis,
A pratis vere nomen et omen habens.

Neideck.

Nomen ab invidia tulit angulus iste, placeret,
Quo fugerem invidias, angulus iste mihi.

Muggendorf.

Occulta arboribus densis, sed prodita fumo
Valle vides ima tecta humilesque domos,
Quae si te excipiant aegrum, neque pectora curis
Exsolvant, nullo rure beatus eris.

[1] Diese lateinischen Epigramme sind wie das vorhergehende Poëm zur Zeit des Erlanger Aufenthalts verfaßt und schienen am besten neben diesem, mit welchem sie auch im Original zusammengestellt sind, ihre Stelle zu finden. D. H.

Die Muggendorfer Höhlen.

Antra petant alii, coecas sub monte cavernas,
Ursino infectos osse situque specus.
Me coeli facies, me diae luminis aurae,
[illegible]de viridis rivus, mollia prata juvant;
Secu[illegible]a toto
S[illegible]et alta quies
Exe[illegible]ue horrida dumis,
[illegible]ibusque nigris.

[illegible]burg.

Has [illegible]uisse Gigantas,
Hoc certum est, hominum non posuisse manus.

Rabeneck.

Quod pullis aquilae nidum Natura creavit,
Tristis corvorum turba cacumen habet.

Gößweinstein.

(Ortschaft mit Wallfahrtskirche.)

Elatum montem nisi summo in vertice templum
Nec te religio fecit adire loci,
Huc ades, expansas vallis super abdita pennas
Quo libres, curvos despiciasque sinus.
Est ubi praerupti montis pendentia saxa
Saltibus immineant, hunc tibi quaere locum.
Hic tibi subjectas cautes et claustra profunda
Contractumque datur cernere flumen aquae,
Quae vallis mirum sinuosae anfractibus errans
Obliquum dulci murmure fallit iter.

Gedichte und metrische Uebersetzungen.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland [1].

Die müden Glieder neigen ſich zur Erde,
Und bald kann ich dieß Schweigen nicht mehr brechen;
Es ſteht mich an mit flehender Geberde
Das ſtumme Bild, und dringt mich noch zu ſprechen.
Warum, o Erde, hatt'ſt du keinen Mund,
Und warſt ſo träg die Frevelthat zu rächen?
Ihr ew'gen Lichter, die des Himmels Rund,
So weit es reicht, mit ſtummem Glanz erfüllen,
Iſt das Verbrechen auch mit euch im Bund?
Kann nur der Menſch, was er geſehn, enthüllen,
Warum denn konnten mir die Zunge binden
Ein falſcher Eidſchwur und ein feiger Willen?
Laß mich nicht ſterben, Gott, in meinen Sünden,
Nimm dieſe Laſt von der gedrückten Seele,
Und laß dieß Blatt den rechten Leſer finden,
Daß es der Zeit, die kommen wird, erzähle,
Was ich geſehn, und nicht in ew'ger Nacht
Ein Grab mit mir die Gräuelthat verhehle.
Es war in tiefer dunkler Mitternacht,
Wann kräft'ger der Gedanke ſich entzündet;
Als einſam ich beim Wort des Herrn gewacht,

[1] Dieſes Gedicht, ſo wie die zwei folgenden, ſtand im Muſenalmanach für das Jahr 1802, herausgegeben von A. W. Schlegel und L. Tieck, mit dem Namen Bonaventura unterzeichnet.

Auf daß am nächſten Morgen ichs verkündet',
Daß unverſehns zwo dräuende Geſtalten
(Wie es geſchehn, hab ich noch nie ergründet),
Indem ich ſinnend ſitze, vor mir halten,
Schwarz wie die Nacht und ihre dunkeln Mächte.
Wo [illegible]nden Gewalten?
War [illegible]chte,
De [illegible]rg und Mauer
Vor [illegible]hr der Nächte?
Schon [illegible]odes Trauer;
Di [illegible]w'gen Lichte,
Die [illegible] Schauer.
Doch [illegible]ch erdichte,
Das Aeußerſte zu dulden ſchon mich rüſte,
Geſchah es mir, wie ich wahrhaft berichte.
Es iſt ein Ort, nicht fern der Meeresküſte,
Verwittwet ſteht der Kirche alt Gemäuer
In des Gefildes dürrer ſand'ger Wüſte,
Seit Gottes Hand an eines Sonntags Feier
Das alte Dorf durch Sturm und Meeresbraus
Bedeckte mit des Sandes dichtem Schleier.
Dahin zu kommen in dem nächt'gen Graus
Befahl der eine. „Willſt die Glieder laben,
So folge mir zu ſpätem Hochzeitſchmaus.
Du kannſt das wohl nicht alle Tage haben".
Der andre ſprach: „Nimm dieſes Gold und eile;
Wo nicht, ſo biſt du morgen ſchon begraben".
Indem ich mich bedenkend noch verweile,
Werd' mit Gewalt und Dräun ich fortgezogen;
Der Weg iſt wohl von einer halben Meile.
Die Sterne ſtanden an des Himmels Bogen,
Sonſt war die Nacht von keinem Lichte heiter,
Und fernher tosten dumpf die Meereswogen.

Doch unſres Weges einz'ger ſichrer Leiter
War ferner Laut, wie ich ihn nie vernommen;
Denn ſchnell durchs Dunkel gingen die Begleiter.
Und als wir endlich näher nun gekommen
Dem Ziel der Reiſe, hielten die Gefährten;
Und mehr und mehr ward mir das Herz beklommen.
Sie ſprachen miteinander durch Geberden,
Drauf gaben ſie den Augen eine Hülle,
Wodurch ſie nur die innre Nacht vermehrten.
Ich wurde nun in meiner Seele ſtille,
Und wiederholte gläubig ſtets die Worte
Voll Troſt und Kraft: Herr, es geſcheh' dein Wille!
Und bald gelangt' ich zu dem ſtillen Orte,
Wohin ſo oft voll Andacht ich gegangen,
Und auf ein Zeichen öffnet ſich die Pforte.
Von andern Händen werd' ich da empfangen;
Obwohl geblendet kenn' ich alle Schritte,
Und weiß, daß zum Altare wir gelangen.
Ich hört' Geräuſch, als wären's Menſchentritte,
Und leiſe Laute durch die Stille ſchweben,
Doch hatt' ich Muth zur Drohung nicht, noch Bitte.
Jetzt aber ſchien die Ruhe aufzuleben.
Schon war ich meiner Sinne nicht mehr Meiſter,
Und dachte: nun wird ſichs zum Ende geben.
So machte Furcht und Schrecken ſelbſt mich dreiſter,
Daß ich die Stimme herzhaft ſo erhoben:
„Seyd abgeſchiedne ihr, doch gute Geiſter,
Die Gott den Herrn und Jeſum Chriſtum loben,
So ſprecht, was treibt euch noch zurückzukehren
In dieſe Welt von jener Welt dort oben?
Doch ſeyd ihr nicht aus jenen ſel'gen Sphären,
Wer gab euch Macht, euch alſo zu erfrechen,
Die heil'ge Ruhe dieſes Orts zu ſtören?"

Doch hört' ich, kaum war dieß vergönnt zu ſprechen,
Ein ſchrecklich Wort mir an das Ohr getragen,
Und ſtark wie Felſen durch das Herz mir brechen.
Es galt nicht weder Fragen mehr noch Klagen,
Ich konnte meinen Willen nicht mehr regen,
Denn ſelbſt die Kraft des Wollens war zerſchlagen.
Die H[illegible] mir entgegen
Das [illegible]d am Altare,
Und [illegible]chen Segen;
Das A[illegible] Kranz im Haare,
Zwar [illegible]äm' ſie aus dem Grab,
Der [illegible]lüth' der Jahre.
Und hint[illegible]ab
Sah ich beim hellen Schimmerglanz der Lichter
Im mittlern Gang ein friſch geöffnet Grab.
Und nah und fern ein Volk, das dicht und dichter
Sich wölkte, als es jemals ſonſt geweſen.
Es waren eigne ſeltſame Geſichter,
Worin man glaubt ein fernes Land zu leſen;
Doch ihre Herkunft war nicht auszuwittern,
So fremd und unbekannt war Tracht und Weſen.
Und alsbald hör' ich durch die Kirche zittern
So Orgelton als ſonderbare Klänge,
Dergleichen auch den ſtärkſten Sinn erſchüttern.
Und als verſtummten Orgel und Geſänge,
An Sprach' und Weiſe keinen zu vergleichen,
Sah ich zum Altar drängen ſich die Menge,
Das Mädchen gegen mich ſich freundlich neigen,
Mit einem Blick — ich werd' ihn immer ſchauen —
Und dieſer Blick ſchien mir ein willig Zeichen.
Darob ergriff ich ohne Furcht und Grauen
Des Mädchens kalte todtenblaſſe Hand,
Um ſie dem ſchönen Jüngling anzutrauen.

Wie war's, daß ich das Zittern nicht verſtand,
Als ihre Hand zu ſeiner ſich gewendet?
Und warum knüpft' ich ſolch unſelig Band?
Kaum war der letzte Segensſpruch vollendet
(In griech'ſcher Zunge, wie man mir befohlen),
So wurden mir die Augen neu verblendet,
Woraus ſich Thränen nicht umſonſt geſtohlen.
So ſchied mein Blick von der vermählten Braut.
Dann ließen ſie ein Crucifix ſich holen,
Auf das ich mußt' mit heller Stimm' und laut
Ein ewig Schweigen dieſer Nacht geloben,
Mit einem Schwur, ob dem mir jetzt noch graut.
Dieß war mir noch die härteſte der Proben,
Und als auch dieſen Zwang ich überſtanden,
Ward ich zur Kirche ſtill hinausgeſchoben.
Nun frei, löst' ich ſogleich mich von den Banden,
So mir die Augen ſtarr und feſt umzogen,
Die ſich alsbald empor zum Himmel wandten.
Die Sterne ſtanden noch am Himmelsbogen,
Sie ſahen auf des alten Dorfes Trümmer,
Und näher brausten laut die Meereswogen;
Und in der Kirche war noch ſchwacher Flimmer,
Doch bald drauf ſah ichs dunkel drinnen werden,
Und es erſtarb des Lichtes letzter Schimmer.
So legt', ermüdet von der Nacht Beſchwerden,
Kraftlos und ſchwach, um weiter noch zu wallen,
Ich eine Weile nieder mich zur Erden.
Noch eine Weile, und ich hör' ein Schallen:
Es trug der Wind es von der Kirch' herüber,
Es däuchte mir, als wär' ein Schuß gefallen.
Darob ergriff mich Schaur und kaltes Fieber,
In allen Gliedern ſchien es mich zu packen,
Ich ſah noch einmal in die Nacht hinüber,

Dann wandt' ich eilig ihr die flücht'gen Hacken,
Und fliehend ſchnell durch Dornen, Schilf und Moor,
Als ſie Tod und Hölle mir im Nacken,
Kam ich vor meines Hauſes offnes Thor.
Dort warf der Schrecken mich gewaltſam nieder,
Doch früh am Morgen riß es mich empor.
Nicht R[illegible]chlagnen Glieder!
Noch [illegible]an dem Himmel,
Stand [illegible]Kirche wieder.
Verſchwu[illegible]acht Gewimmel,
Die [illegible]nem Saume.
Es l[illegible]Getümmel.
Mir wa[illegible]s einem Traume.
War es des neuern Morgens friſche Kühle,
Die alte Still' in dieſem heil'gen Raume,
War es der Troſt der himmliſchen Gefühle,
Die dieſer Ort ſo oft auf mich ergeſſen
In mancher Leiden ſchwerer banger Schwüle?
Mir war die Nacht wie ein Geſicht zerfloſſen.
Aufs neue war das Herz dem Glauben offen,
Und ſchon hatt' ich die Kirche aufgeſchloſſen.
Der erſte Punkt, auf den das Aug' getroffen,
Iſt jener Ort, wo ich das Grab erblickt:
Ich gehe hin und öffn' es ſtark im Hoffen,
So tief iſt mir das Zutraun eingedrückt.
Ich öffn' und finde — o ihr ew'gen Wunden!
Ihr ew'gen Dolche, die auf mich gezückt! —
Die bleiche Braut, ſo ich dem Tod verbunden. —
Warum hat euch, ihr allzutreuen Augen,
Nicht ſchwarze Nacht auf immer gleich gebunden?
O Herz, woran ſo viele Qualen ſaugen,
Was hinderte dich damals abzuſterben?
Ihr Lippen, die noch Lebensathem hauchen,

Was hielt euch ab, euch damals zu entfärben?
O Kräfte, die allmählich mich zerſtören,
Was wehrt' euch, damals gleich mich zu verderben?
Und ſo viel Jahre mußt' ich in mir nähren
Das traurige Geheimniß, das mich quälet,
Und ſo mir ſelbſt den Weg zu Gott verwehren!
Indeß der Tod ſchon meine Stunden zählet,
Und vor mich ſtellt in jedem Schreckensbild
Die Braut der Nacht, die ich ihm einſt vermählet.
O ſelig jeder, welchem ſanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewiſſen
In innrer Bruſt der Friede Gottes quillt!
Und dieſen Frieden mußt' ich lange miſſen.
O Quell des Heiles, unerſchöpfter Born,
Von dem der Gnade reiche Ströme fließen!
Wend' ab von mir den lang getragnen Zorn,
Laß ſchlafen endlich, laß ſich endlich brechen
Des Herzens Noth und des Gewiſſens Dorn.
Dir ziemt es, das Verborgene zu rächen,
Und neigſt dich auch des Sünders frommen Bitten.
Laß dieſe Schrift zur fernen Zukunft ſprechen,
Und nimm mich auf in deine ew'gen Hütten.

Lied.

In meines Herzens Grunde,
Du heller Edelſtein,
Funkelt all' Zeit und Stunde
Nur deines Namens Schein.

Erfreueſt mich im Bilde
Mit Spiel und leichtem Scherz,
Rührend ſo ſüß als milde
Mir an das wilde Herz.

ich ziehen
ſtalt,
en fliehen,
allt;
durch Wieſen
Grund,
genießen,
und.

Ich will dich nicht umfaſſen,
Nur fliehe nicht von mir.
Das Bild kann ich nicht laſſen,
Noch läßt es auch von mir.
Bei dir nur iſt gut wohnen,
Drum ziehe mich zu dir.
Endlich muß ſich doch lohnen
Schmerz, Sehnſucht und Begier.

Bringt jeder Tagesſchimmer
Doch neuer Hoffnung Schein,
Und ſchreibt uns beid' noch immer
Ins Buch des Lebens ein.
Drum laß mich vor dir grünen,
Und leben froh und frei.
Gerne will ich dir dienen,
Daß treu dein Herze ſey.

Thier und Pflanze.

Kurz nur iſt das Verweilen des Frühlinges, Himmel und Erde,
Eurer Vermählung Zeit, kurz die Berührung des Lichts.
Pflanze, du Erd'entſproßne, warum ſo ſtrebſt du mit deinen
Faden und Blüthen empor? Pflanze, dir iſt es bewußt.
Dich verknüpfet der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geſchlecht nur;
Anders verhält ſich das Thier, anders verhält ſich der Menſch,
Welcher, Sonnengeboren, nur durch das Geſchlecht in der Erde
Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.
Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.
Dir, du zärtlich Geſchlecht, gab ſie das Pflanzengeſchäft,
Auszubilden durch Sproſſen den Sonnenſchößling von innen,
Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.
Pflanzennatur auch gab ſie dem Weib; ich nenn' es die Pflanze
Unter den Thieren, den Mann unter den Thieren das Thier.
Zarter iſt Liebe des Weibs, nothwendiger, ſtiller, auch kürzer;
Thieriſcher, freier, allein daurender liebt auch der Mann.

Lebenskunſt.

1802.

Die goldnen Lehren hört aus treuem Munde;
Wie ſie ein Gott mir ſelbſt hat eingegeben,
Empfangt von mir des Lebens ſichre Kunde.
Zum Leben ward uns ſelber nur das Leben:
Drum muß der Menſch, will er ſich was erwerben,
Vom Leben ſelbſt zu leben ſich beſtreben.

Das Leben nur ſchützt uns vor Hungerſterben,
Vom Leben nährt ſich Leben paraſitiſch,
Und Leben ohne Leben müßt' verderben.
Iſt's leider gleich nicht immer ſybaritiſch,
S ist es doch, um ſich das Maul zu ſtopfen,
Un eidlich fort dendritiſch.
Auf ben pfropfen,
Bi weiß zu preſſen,
Be nur Malz und Hopfen.
Das vergeſſen,
D rn ſich mit Sorgen:
W was werd' ich eſſen?
Die das Heut' an Morgen,
Heut' lebt von Geſtern, Morgen lebt von Heute,
Sich von ſich ſelbſt muß Leben Leben borgen . .
Verſteht es nicht im Sinn gemeiner Leute;
Arbeitend heut', um morgen nicht zu darben,
Verlieren ſie des Lebens wahre Beute.
Umſonſt daß in den allerſchönſten Farben
Des Müſſigganges edle Blume blühet,
Sie binden nur im Schweiß des Lebens Garben,
Indeß die Frucht vor ihrem Mund entfliehet,
Der Duft verhaucht vom edlen Lebensmoſte,
Der rings herum in vollen Bechern glühet.
Vom Leben lebt das Leben, nicht vom Roſte
Der Arbeit, der das Leben ſelbſt erſticket:
Die ſolches lehren, ſind nicht wohl bei Troſte.

An Dante. [1]

1802.

Erſt ſtiegſt du furchtſam in die ew'gen Tiefen,
Ins Land der Nacht, die nie geſehnen Orte,
Zu ſchauen, wo die alten Geiſter ſchliefen.
Das Herz erbebte zwar dem furchtbar'n Worte:
Die ihr hier eingeht, laßt die Hoffnung ſterben,
Doch gingſt du vorwärts durch die grauſe Pforte.
Dann durch den Zwang der Höll' und das Verderben
Der Seelen und die ſchrecklichen Geſichte
Drangſt du, den höchſten Sieg dir zu erwerben,
Nicht durch das Thor der göttlichen Gerichte,
Das ewig iſt und keinem überwunden,
Durchs Herz der Erde ſelbſt zum ew'gen Lichte [2].

Metriſche Ueberſetzung aus Dantes göttlicher Komödie.

1802.

Inſchrift am Eingang der Hölle.

Ich bin der Weg zur wehevollen Stadt,
Ich bin der Weg ins Reich der ew'gen Schmerzen,
Ich bin der Weg zu den verlornen Seelen;
Gerechtigkeit beweg den, der mich ſchuf,

[1] Dieſes Sonett ſtand im Manuſcript der Philoſophie der Kunſt am Ende des Abſchnittes über Dantes Divina Comedia. Unter demſelben war beigeſchrieben: Reliqua desiderantur, woraus zu ſchließen iſt, daß es der Anfang eines größeren Gedichts oder einer Reihe von Sonetten war, von denen übrigens nichts vorhanden iſt. D. H.

[2] Vgl. zu der letzten Zeile den Aufſatz über Dante in dem Kritiſchen Journal der Philoſophie (Band V, S. 152 ff.).

Es machte mich die Kraft des ew'gen Willens,
Die höchſte Weisheit und die erſte Liebe.
Vor mir war nichts von den erſchaffnen Dingen,
Nur ew'ge waren, und ich ſelbſt bin ewig.
L[illegible]t alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.

II.

Ihr, [illegible]vankend zoget,
Voll [illegible]n Gelüſten
Der [illegible]vor euch woget,
O kehr [illegible]Küſten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in ſeinen Wüſten.
Nie ſchnitt ein Schiff durch dieſes Waſſers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Muſen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speiſe,
Wovon man lebt, doch nimmer deſſen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleiſe
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehren ſtets auf gleiche Weiſe.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erſtaunten ſo nicht, als ſie ſich verkehren
Zum Pflüger ſah'n, den, dem ſie nachgezogen.
Das anerſchaffne ſtete Grundbegehren
Des gottgeſtalten Reiches trug uns ſchier
Empor ſo ſchnell, als iſt der Lauf der Sphären.
Beatrix ſah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in ſo viel Zeit, als los ſich ſchläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir

Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
Sie, die nichts flieht was mir den Geiſt beweget,
So ſchön als froh: „Willig erheb' und gerne",
Mir zuruft, „dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
Die uns verbunden hat dem erſten Sterne".
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
Glanzvoll, dicht, feſt und glatt um uns ergoſſen,
Dem Demant ähnlich, den das Licht durchſprühte.
Die ew'ge Perle hat ſich uns erſchloſſen
Und nahm uns auf, ſo wie man ſieht das Licht
Durch ungetrenntes Waſſer gehn und ſpreſſen.
War ich ein Körper, und begreift ſich nicht,
Wie eine Dimenſion die andre trägt,
Wenn Körper ſich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durſt erregt,
Zu ſchaun das Zeichen, welches uns belehret,
Wie menſchliche Natur Gott in ſich hegt.
Hier wird man ſehn, was Glauben ſonſt gewähret,
Nicht durch Beweis, nein gleich dem erſten Wahren
Des Menſchen, einzig durch ſich ſelbſt bewähret.
Den Dank will ich andächtiglich bewahren,
Sprach ich, o ſelig Bild, dem, deſſen Willen
Mich zog von Dingen, welche ſterblich waren.
Doch ſage, welche dunkle Flecken hüllen
Sich um den Körper, wegen deren viele
Mit Fabeln ſich von Kain die Neugier ſtillen.
Drauf lächelnd ſie: Wenn von dem rechten Ziele
Abirren jene, wo der Wahrheit Siegel
Die Sinne nicht eröffnen, lern' und fühle;
Daß, weil Vernunft hat kurzbeſchnittne Flügel,
Den Sinnen nachzufliegen, du mit nichten
Dir ſchießen läſſeſt der Verwundrung Zügel,

Doch was du ſelber denkſt, wollſt mir berichten.
Drauf ich: Was unten ſo verſchieden blinket
Machen die Körper ſo die dünn als dichten.
Dann jene: Was dir jetzund ſo bedünket,
Will ich dir zeigen alsbald dergeſtalten,
Daß es vor dir ins Meer des Irrthums ſinket.
Ihr ſehet in der achten Sphäre walten
Der Lichter viele, die durch Größ' und Art
Verſchieden ſich und mannichfach entfalten,
Wär' aller Unterſchied nur Dünn und Hart,
So wär' es Eine Kraft nur, die ſich ſpaltet,
Hier ſtark, dort ſchwach, hier grob, dort wieder zart.
Allein Natur, die mit den Kräften ſchaltet,
Nimmt ſie als Früchte von verſchiednen Bäumen
Formaler Gründe, die ſie nie entſtaltet.
Wär' des verſchiednen Lichts in jenen Räumen
Urſache, wie du meinſt, das Dünn und Dichte,
So müßteſt du von zweien eins mir räumen,
Entweder, daß ſich Dünn und Dichtes ſchichte
Abwechſelnd, oder daß an jenen Stellen
Gleichförmig ſich die ganze Maſſe lichte.
Wär' wahr das Zweite, müßte es erhellen
Bei Finſterniß der Sonne, wie wir ſehn
Das Licht auch ſonſt durch andres Dünnes quellen.
Nun ſieheſt du doch dieſes nie geſchehn,
Drum, kann ich dir das Erſte widerlegen,
So ſtehſt du deine Meinung ganz zergehn.
Wär' jenes wahr, ſo fänd' auf ſeinen Wegen
Das Licht ein Ziel und käm' aufs neu zurücke
Von dem, was ſeinem Laufe ſteht entgegen,
So wie die Farbe widerſtrahlt dem Blicke
Das Glas, dem Blei den Rücken überziehet;
Allein ſchon lahm haſt du noch eine Krücke.

Denn daß man doch die Stelle dunkel ſiehet
Hat, wirſt du ſagen, ſeinen Grund darinnen,
Daß weit zurück der Strahl erſt rückwärts fliehet.
Allein nun richte einmal deine Sinnen
Auf die Erfahrung, jene einz'ge Quelle,
Von welcher eurer Künſte Bäche rinnen.
Drei Spiegel nimm, und zwei derſelben ſtelle
Gleich weit von dir, doch ferner noch, ich bitte
Finde der dritte deiner Augen Helle,
Und hinter dir, in aller dreier Mitte,
Steh' dir ein Licht, ſo jene Spiegel zünde,
Das widerſtrahlt der erſte, zweite, dritte,
Setz', daß das fern're Bild ſich enger ründe,
So wirſt du nie doch ſehn, was du geſchloſſen,
Daß es den Weg zu deinem Aug' nicht fünde.
Doch jetzt, wie von des Sonnenlichts Geſchoſſen
Die Erd' nicht ändert Friſchheit noch Geſicht,
Befreit des Schnees, der über ihr zerfloſſen,
Soll ſolch ein mächt'ger Strahl und Strom von Licht
Den irrthumfreien Geiſt in dir entzünden,
Daß er ſich dir im Auge zitternd bricht.
Drin in des ew'gen Friedens ſtillen Gründen
Wälzt ſich ein Körper, worin alle Macht
Der Ding' und ihre Kräfte ſich verbünden.
Der zweite Himmel nach ihm, welcher lacht
Aus ſo viel Augen, theilt, aufs neu geneſen
Von vielen Dingen, jenes Himmels Pracht.
Die weitern Kreiſe haben auserleſen
Ein jeder ſich die Kräfte, die ihm frommen,
Und theilen ſie nach Zwecken aus und Weſen.
Du ſiehſt der Welt Organe gehn und kommen
Von Grad zu Grad, wie ſie nach unten wirken
Mit dem, was ſie von oben ſich genommen.

Im Schwung von jenen heiligen Bezirken
A ß, wie des Künſtlers Feu'r in ſeinen Werken,
N ch wehen der Beweger ſelig Wirken.
Der hohe Sinn, deß unerforſchte Stärke
D n Himmel lenkt, prägt in ihm aus ſein Bild
U d drückt's ihm auf, daß man ſein Siegel merke,
Und taube quillt,
A e Glieder,
In gehüllt,
So d d nieder
D nft, die ſie regieret,
D inheit wieder.
Verſch h formiret
Die koſtbare Materie, die ſie wählet
Und die ſie, wie das Leben euch, legiret.
Kraft der Natur, von welcher ſie beſeelet,
Strahlt, wie die Freude durch belebtes Auge,
Die Kraft durch Körper, denen ſie vermählet.
Nicht, daß das Licht in Dünn und Dichtes tauche
Abwechſelnd, macht das Helle oder Dunkle,
Nur von des bildenden Principes Hauche
Kommt's, daß der Körper trüb ſey oder funkle.

Sonett.

(Ueberſetzung aus Petrarca II, 62)

1803.

Es kommt mir ins Gemüth — vielmehr vergehen
Kann nie, was Lethe ſelbſt nicht tilgt; — ihr Bilde,
Wie ich ſie ſah auf blüh'ndem Lenzgefilde
In ihres Sternes Strahlen leuchtend ſtehen.

So ganz erſchien ſie mir beim erſten Sehen,
Schön, ſtill, in ſich gekehrt, ſo gleicher Milde,
Daß ich, „ſie iſt es ſelbſt“, ganz ein mir bilde
„Sie lebt noch“, und um Rede ſie muß flehen.

Bald gibt und bald verweigert ſie mir Kunde,
Ich, wie ein Menſch, der irrt, ſich dann verwundert,
Spreche zum Herzen: „Herz, du biſt im Fehle:

Du weißt, vierzig und acht nach dreizehnhundert,
Am ſechsten Tag Aprils zur erſten Stunde
Schied aus dem Leibe dieſe ſel'ge Seele“.

Das himmliſche Bild [1].

Die ſtarre Bruſt der Erde liegt verſchloſſen,
Erſtorben ſcheint uns jedes äußre Glück,
Der Zauber nur, der aus uns ſelbſt gefloſſen,
Kehrt kräft'ger jetzt in ſeinen Quell zurück,
So manche Blüth', die unſrer Lieb' entſproſſen,
Verklärt ſich vor der innren Sonne Blick,
So, daß getäuſcht von ihrem heitern Bilde
Uns ſanft umfließt des ſchönren Himmels Milde,

Nach der ein jedes liebend Herz ſich reget;
Gar wen'gen zwar iſt dieſes Glück beſcheert,
Denn in das Herz, wo Liebe ſich beweget,
Das dieſes Fen'r in heil'ger Stille nährt,

[1] Dieſe Ueberſchrift wurde dem Gedicht erſt gegeben, im Original hat es keine; die Zeit der Abfaſſung fällt vermuthlich in die Jahre 1807—1811. D. H.

Iſt jede Gabe der Natur geleget,
Der kühnſte Wunſch iſt ihm gewährt,
Das Herrlichſte, was viele nie empfunden,
Iſt ihm voraus zum Lebenskranz gewunden.

Denn herrlich iſt nur, was mit uns geboren,
Aus freier Hand wird Göttliches verliehn,
Die meiſten ſind von Anbeginn verloren
Und müſſen unbegabt der Erd' entfliehn.
Doch wen das Schickſal Einmal auserkoren,
Ihn aus der Nacht ans ew'ge Licht zu ziehn,
Den hebt es früh empor aus dem Getümmel
Und öffnet über ſeinem Haupt den Himmel.

Herab vom Sitz der ungebornen Liebe
Trifft ihn ein Strahl und öffnet ſeine Bruſt
Dem heil'gen Feuer und dem ew'gen Triebe,
Den höchſten Schmerzen und der höchſten Luſt;
Daß nichts vom Himmel ungeſchenkt ihm bliebe,
Läßt auf den Glücklichen, ihm unbewußt,
Auf goldner Wolken thauigem Gefieder
Die Kraft der Dichtung ſegnend ſich hernieder.

Denn wie das Feu'r nur ſtark iſt zum Entzünden
Und nicht aus eigner innrer Kraft ſich nährt,
Muß Liebe ſich mit Schöpferkraft verbünden,
Eh' ſie in eigner Flamme ſich verzehrt.
Die ew'ge Liebe kann nur der verkünden,
Dem ſie aus ſich die Dichtungskraft gewährt,
Denn ſie, die ewig ſchaffet und vernichtet,
Hat auch die Welt von Ewigkeit gedichtet.

Darum vernimm, du Leben meines Lebens,
Was ich im innern Heiligthum vernommen:
„Umſonſt hat mit der erſten Kraft des Strebens
Der Funke nicht in deiner Bruſt geglommen,
Noch iſt der Liebe heil'ges Glück vergebens
Vom Himmel ſelbſt auf dich herabgekommen.
Zu ſolchem Gipfel hat die Kraft von oben
Aus freier Huld, Unwürd'ger, dich erhoben,

„Damit zu Höherem ſich ſollte ſchwingen
Die Kraft, die ſie in deiner Bruſt genährt;
Dem Menſchen, welchem Großes ſoll gelingen,
Wird Großes ſchon als frei Geſchenk beſcheert;
Gar viele Stufen muß er überſpringen,
Damit er das Unmögliche begehrt,
Zum Himmel dringt von Sonnenburſt beflügelt,
Herabſteigt, und die ew'ge Nacht entſiegelt.

„Des unbegriffnen Zaubers Kraft zu löſen,
Der uns gebannt hier und gefeſſelt hält,
Verlangt' wohl manches der gebornen Weſen,
Doch keines iſt, dem dieſes Wort gefällt:
„„Den letzten Grund des anfangloſen Böſen
Erkennt nur, wer zum Abgrund ſich geſellt,
Den Grund des Guten mag nur der erreichen,
Der es gewagt, zum Quell des Lichts zu ſteigen““.

„Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich ſtählеſt,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchſte dir erwähleſt,
Wonach vergebens Tauſende verlangt.

Damit du nicht des rechten Wegs verfehleſt,
Schau auf den Stern, der dir in Oſten prangt,
Was du durch eigne Kraft nicht magſt erringen,
Soll durch die Kraft der Liebe dir gelingen".

...ahnten Stegen,
...Zagenden voran,
...nen Sonnenwegen
...gewagte Bahn.
...er Nacht entgegen
...angethan.
...ihm die Kräfte fallen,
So ... das feurge Zeichen niederwallen,

Das ihm voll Hoffnung damals ſchon gewunken,
Als hoffnungslos und fern er Dich geliebt.
Siehſt du die Kraft noch tiefer ihm geſunken,
So ruf' ins Herz ihm: Du haſt mich geliebt;
Erſtirbt in ihm des Muthes letzter Funken,
So ſprich zu ihm: ich habe Dich geliebt.
In dieſen Worten liegt das höchſte Leben,
Zur letzten Höh' den Flug emporzuheben.

Als in der erſten, frühen Weiheſtunde
Aus freiem Trieb das Heil'gre ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewigſchönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geiſt vermählt;
Wenn auch von unſrer Lieb' die ſüße Kunde
Kein weiches Lied der künft'gen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimniß unſrer Lieb' entziffern.

Was ſorgſam wir dem Aug' der Welt verborgen,
Das Glück, das nur die Unſichtbaren ſehn,
Wird an des künft'gen Tages ſchönem Morgen
Aus dem Geheimniß glorreich auferſtehn.
Begierig ſeh' ich ſpäte Zeiten horchen
Der Melodie, die nimmer kann vergehn,
Denn mit des Weltalls ew'gen Harmonien
Wird dieſes Lied zur fernen Nachwelt ziehen.

An die Geliebte. [1]

24. Dec. 1812.

Lange lag die verſchwiegene Sphinx vor den traulichen Briefen,
Ruhig geſtreckt, wie ſie einſt lag vor dem Tempelgebäu.
Jetzt ſind eröffnet die Briefe, und jedermann lieſt das Geheimniß,
Jedermann weiß, daß wir innig und ewig vereint.
Glückliche Zeiten der Liebe; das ſchön entflohne Geheimniß
Deute nun weniger ernſt dir die geflügelte Sphinx.
Doch erblickſt du das Rad, das unter der Tatze ſich wendet,
Deut' es mir ſchalkheitsvoll nicht auf Veränderlichkeit,
Deut' es auf innerer Liebe Beſtändigkeit, ſelige Ruhe
In der Bewegung der Welt, unter dem Wechſel der Zeit.

[1] Das Petſchaft, deſſen ſich Schelling bediente, ſtellte eine Sphinx vor, die ein Rad unter der rechten Tatze hält. D. H.

Auf die Kapelle an der Stelle des Wittelsbacher Schloſſes.

1831.

Schau her, o Volk! nach dieſem Hort,
Es ſteht dieß Mal am ſelben Ort,
[illegible] entſproß
[illegible] Schloß.
[illegible] fer und auch milde
[illegible] Wilde,
[illegible] chöne Braut,
[illegible] aut,
[illegible] undert Jahr
[illegible] det war;
Nun ſchaut, erbaut von Königshand,
Die Kirche weit hinaus ins Land
Und ruft den fernen Wandrer an:
Wandl' immer fort ſo deine Bahn,
Wohin du gehſt, herrſcht weit und breit
Der Wittelsbacher Herrlichkeit;
Allſtets iſt Gottes Auge wach
Ueber dem Stamm von Wittelsbach.

Karlsbad.

Aus der Erde Jugendgluthen
Stammen Sprudels heiße Fluthen,
Wen ſie wieder ausgebrütet,
Iſt an Leib und Seel' behütet.

In ein Album.

1840.

Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wiſſen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wiſſen,
Iſt man des Vielen auch befliſſen,
Verliert am Ende gar die Spur [1]
Im ſinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einſt die Freude ſeyn,
Iſt alles wieder eng und klein!

[1] Andere Lesart:

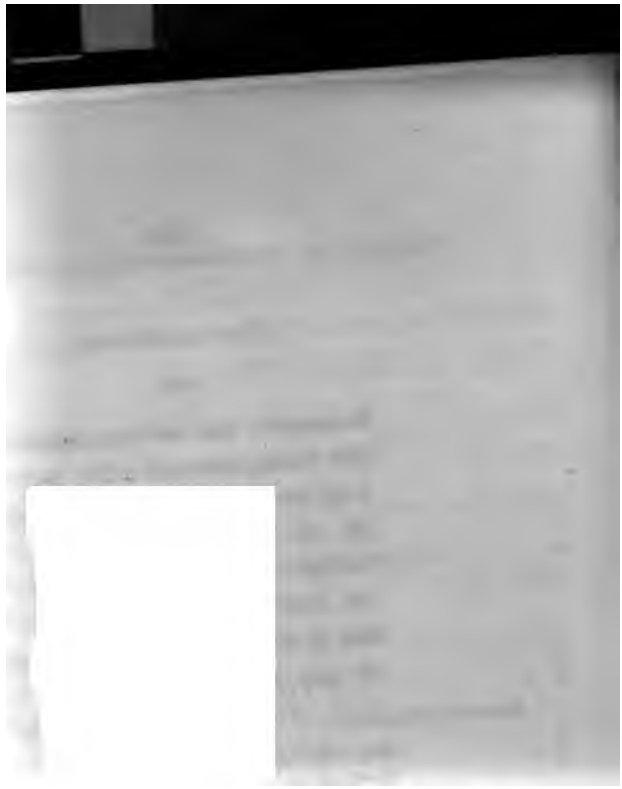
Sey man des Allen auch befliſſen,
Verlierſt du nur nicht gar die Spur.

In ein Stammbuch.

Die Sängerin, die mit der Seele ſingt,
In jedes Tiefſte der Empfindung dringt,
Des Dichters Wort mit geiſt'gem Hauch beſeelt,
Aufſchließend ſelber, was er uns verhehlt,
Die niemand, welcher ſie gehört, vergißt,
Gedenke meiner, wenn ſie dieſes lieſt.

Aus dem Tagebuch.

Der iſt beglückt, der ſeyn darf was er iſt,
Der Bahn und Ziel nach eignem Auge mißt.



Nachlese von Verbesserungen für beide Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Band I.

S. 356, Z. 4 v. o. ist vor nothwendig zu setzen: nicht.
S. 483, Z. 6 v. u. statt Artikel zu lesen: Art.

Band II.

S. 6, Z. 2 von unten ist statt (des übrigens auch im Original stehenden) Theologie wohl zu lesen: Teleologie.
S. 211, Z. 1 v. u. statt S. 5 zu lesen: S. 13.

Band III.

S. 208, Z. 6 v. u. statt Midley zu lesen: Ridley.

Band V.

S. 135, Z. 11 v. o. vor durchdrungen zu setzen: nicht.
S. 178, Z. 3 v. o. statt keiner zu lesen: keine.
S. 326, Z. 2 v. o. statt Verhältniß zu lesen: Verhängniß.

Band VI.

S. 8, Z. 11 v. o. statt könnte zu lesen: konnte.
S. 15, Z. 9 v. o. statt in zu lesen: ins.
S. 153, Z. 13 v. u. statt nur zu lesen: um.
S. 181, Z. 10 v. u. ist nach sey zu setzen: sondern auch.

Band VII.

S. 444, Z. 16 v. o. statt Den zu lesen: Der.
S. 457, Z. 3 v. u. statt solcher zu lesen: solchem.
S. 458, Z. 6 v. u. statt aufgehe zu lesen: aufgehen.

Band VIII.

S. 153 ist bei der Randziffer 38a das a zu streichen.
S. 172, Z. 5 v. o. gehört das „über" an den Anfang der vorangehenden Zeile.
S. 227, Z. 18 v. o. gehört das Comma vor sind statt vor unendlich.
S. 437, Z. 10 v. u. vor Vauquelin zu setzen: wie.

Band IX.

S. 13, Z. 14 v. u. statt einer zu lesen: eines.
S. 16, Z. 2 v. o. statt Geistige zu lesen: geistige.
S. 33, Z. 5 v. u. statt altes zu lesen: alt.
S. 51, Z. 7 v. u. statt jener — dieser zu lesen: jenes — dieses.
S. 72, Z. 1 v. u. statt höchsten zu lesen: höheren.
S. 81, Z. 16 v. o. statt Guten zu lesen: guten.
S. 252, Z. 1 v. u statt desselben zu lesen: derselben.
S. 358, Z. 15 v. u. nach Jugend zu setzen: nur.
S. 364, Z. 14 v. u. statt die Philosophie zu lesen: der Philosophie, und dagegen Z. 13 v. u. die Philosophie — die Unphilosophie.
S. 365, Z. 8 v. u. statt ebenso sehr zu lesen: eben sosehr.
S. 379, Z. 3 v. u. statt ausgezeichnete zu lesen: ausgezeichneten.
S. 381, Z. 15 v. u. statt Befehle zu lesen: Befehlen.
S. 392, Z. 15 v. o. statt ihm zu lesen: ihr.
S. 416, Z. 5 v. u. fehlen nach so folgende Worte: einziges war, und wie es vielleicht niemals sich wiederholen wird, ein.
S. 472, Z. 1 v. o. statt einer tieferen zu lesen: eine tiefere.

Band X.

S. 90, Z. 1 v. o. (in einem Theil der Expl.) statt richtiges zu lesen: nichtiges.
S. 90, Z. 11 v. o. statt transscendenten zu lesen: transscendentalen.
S. 113, Z. 12 v. u. statt an zu lesen: von.
S. 388, Z. 17 v. o. statt transscendentales zu lesen: transscendentes, und nach Ding an sich in der darauf folgenden Zeile zu supplíren: beiseit gesetzt.

Zweite Abtheilung.

Band I.

S. 107, Z. 4 v. u. statt balbuties zu lesen: balbutiens.
S. 115, Z. 10 v. u. statt solle zu lesen: sollte.
S. 137, Z. 12 v. u. ist der Querstrich zu beliren, dagegen ein solcher vor aber in der vorhergehenden Zeile zu setzen.

S. 167, Z. 3 v. u. statt eingerissene zu lesen: eingerissenen.
S. 171, Z. 12 v. o. statt dem zu lesen: den.
S. 179, Z. 15 v. o. statt dem Gott zu lesen: den Gott.
S. 187, Z. 12 v. o. statt ein geschichtlich zu lesen: kein geschichtlich.
S. 195, Z. 7 v. u. statt indem zu lesen: in dem.
S. 261, Z. 4 v. o. statt eine begriffene zu lesen: einen begriffenen.
S. 284, Z. 4 v. o. gehört das Comma nach: überhaupt.
S. 305, Z. 2 v. o. statt würde zu lesen: wurde.
S. 311, Z. 1 v. o. statt Apodiris zu lesen: Apodeiris
S. 324, Z. 11 v. u. ist das Comma hinter das letzte Wort der Linie zu versetzen.
S. 402, Z. 12 v. u. statt Von zu lesen: Auch.
S. 415, Z. 2 v. o. statt gelangen zu lesen: gelange.
S. 415, Z. 8 v. o. statt von zu lesen: vom.
S. 427, Z. 4 v. u. statt indem zu lesen: in dem.
S. 428, Z. 12 v. u. statt [illegible] einanderseyn.
S. 460, Z. 14 v. o. statt [illegible] sammenfassend.
S. 468, Z. 6 v. o. statt [illegible]

S. 71 Z. 17 v. o. statt die zu l[illegible]
S. 196, Z. 9 v. o. nach Mond [illegible] also Z. 5 v. u. nach Mond: Erde,)
S. 204, Z. 7 v. o. statt der[illegible]
S. 278, Z. 14 v. u. nach T[illegible] setzen.
S. 287, Z. 10 v. u. statt r[illegible]
S. 297, Z. 15 v. o. statt w[illegible]
S. 304, Z. 4 v. o. statt H[illegible]
S. 307, Z. 12 v. u. statt [illegible]
S. 329, Z. 12 v. u. statt [illegible]
S. 357, Z. 5 v. o. statt da[illegible] ssen: das Unorganische zugelassen
S. 361, Z. 16 v. o. statt el[illegible] der Note statt 526: 626.
S. 362, Z. 9 v. o. statt Cinguntque zu lesen: Ninguntque.
S. 370, Z. 17 v. o. ist das Comma nach sie zu streichen.
S. 376, Z. 10 v. u. statt der Osiris zu lesen: des Osiris.
S. 423, Z. 9 v. o. statt disjecta zu lesen: disjecti.
S. 474, Z. 14 v. u. statt Wort das zu lesen: Wort des.
S. 480, Z. 13 v. u. statt entgegengesetzte zu lesen: entgegengesetzter.
S. 509, Z. 18 v. o. statt der persische zu lesen: das persische.
S. 550, Z. 7 v. o. statt welche zu lesen: welchen.
S. 556, Z. 1 v. u. statt Tradition zu lesen: Traditionen.
S. 561, Z. 13 v. o. statt abweichenden zu lesen: abweisenden.
S. 582, Z. 8 v. o. zu lesen: der stickende Dunst.
S. 590, Z. 12 v. u. statt jeden zu lesen: jedem.
S. 593, Z. 3 v. u. statt putaverim zu lesen: negaverim.
S. 596, Z. 16 v. o. ist vor herkommt zu setzen: χάος.
S. 632, Z. 8 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.
S. 637, Z. 12 v. o statt Iris zu lesen: Isis.
S. 663, Z. 4 v. u. statt Ursache zu lesen: Ursachen.

Band III.

S. 16, Z. 14 v. u. statt seines Lehrers zu lesen: eines Lehrers.
S. 110, Z. 9 v. o. statt die einzig wahre zu lesen: der einzig wahren.
S. 135, Z. 16 v. o. (in einigen Exemplaren) statt immer zu lesen: nimmer.
S. 275, Z. 1 v. u. statt Münchener zu lesen: Berliner.
S. 298, Z. 7 v. u. statt überhaupt zu lesen: übertrifft.
S. 333, Z. 1 v. o. ist nach Dionysiologie zu supplirren: (in der Mysterienlehre).
S. 352, Z. 4 v. o. ist nach geführt zu setzen: werden.
S. 363, Z. 2 v. o. statt hat zu lesen: wird.
S. 400, Z. 4 v. o. statt Dieser zu lesen: Diesen.
S. 422, Z. 9 v. o. statt begehrend zu lesen: begehend.

Band IV.

S. 217, Z. 9 v. o. statt den ersten und den zweiten zu lesen: den zweiten und den dritten.
S. 277, Z. 13 v. o. statt humanal-pathologisch zu lesen: humoral-pathologisch.
S. 293, Z. 4 v. u. statt Wortes zu lesen: Werkes.

12 1902